Ausgegeben den 1. Dezember 1910.

# ZEITSCHRIFT

FÜR

# KIRCHENGESCHICHTE.

HERAUSGEGEBEN VON

D. THEODOR BRIEGER,

ORDENTL. PROFESSOR DER KIRCHENGESCHICHTE AN DER UNIVERSITÄT LEIPZIG,

UND

PROF. LIC. BERNHARD BESS,

BIBLIOTHEKAR AN DER KGL. BIBLIOTHEK ZU BERLIN.

XXXI. Band, 4. Heft.




GOTHA 1910.

FRIEDRICH ANDREAS PERTHES

AKTIENGESELLSCHAFT.

Pro Jahrgang 4 Hefte a 5 Mark.

Anfragen und Manuskripte werden erbeten an die Adresse des zweiten

## Zur Nachricht!

1) Die **Bibliographie der kirchengeschichtlichen Literatur** hat mit dem 4. Heft des XXX. Bandes (Dezember 1909) ihr **Erscheinen eingestellt.**

2) Vom 1. Mai 1910 ab ist die Adresse des zweiten Herausgebers: **Berlin NW. 21, Bochumer Strafse 5.**

# Eine geistliche Bildungslehre des Mittelalters.

## Aus der Geschichte der Predigt.

Von

Dr. **R. Galle**, Berlin.

---

Die Geschichte der Predigt hat bisher das bildungsgeschichtliche Moment, das sie unzweifelhaft in sich trägt, nicht in ausreichendem Maſse beachtet. Die Einwirkung kirchlicher Predigt auf die Gesamtbildung des Volkes ist vielleicht eine um so kräftigere, je einfacher und ursprünglicher der Bildungszustand des Volkes im allgemeinen ist. Im Mittelalter wird — wie man deshalb von vornherein annehmen darf — dem kirchlichen Vortrag ein besonders starker bildender Einfluſs offen gestanden haben. Die Gesamtrichtung des Bildungsstrebens stand damals in engstem Parallelismus zu allen kirchlichen Bewegungen, und der naive Geisteszustand der Zuhörerschaft war für alle Eindrücke leicht empfänglich.

Hat die Predigt im Mittelalter aber auch in Wirklichkeit einen solchen, an sich möglichen Einfluſs ausgeübt? Hat man seitens der Geistlichkeit bewuſst nach solchem Einfluſs auch nur gestrebt?

Wenigstens die letztere Frage soll hier an einem hervorragenden Beispiele beleuchtet werden.

Man weiſs, daſs das „Lehramt“ der Kirche von apostolischer Zeit her fort und fort betont wurde, wobei jedoch darunter nur die rein religiöse Unterweisung, die Übermittlung des christlichen Kirchenglaubens verstanden wurde. Die

theoretisch in allen Jahrhunderten des Mittelalters immer wiederholte Verpflichtung der kirchlichen Organe, Schulen zu gründen und zu unterhalten, der freilich in der Praxis mancherlei Hindernisse und Beschränkungen entgegenstanden, bezieht sich nur auf einen Teil des Bildungswesens, auf den Jugendunterricht, und hat mit der Predigt nichts zu tun. Es finden sich aber Stimmen, die wirklich das gesamte Bildungswesen, so wie es die damalige Welt auffassen konnte, als einen unmittelbaren Ausfluſs der kirchlichen Aufgabe, als ein Objekt kirchlicher Tätigkeit, als eine wesentliche Verpflichtung der Diener der Kirche, kurz als einen Teil der Politia sacra sive ecclesiastica mit voller Deutlichkeit hinstellten und dazu die Predigt im weitesten Umfange des Begriffes als das allgemeinste Bildungsmittel bezeichneten.

Auf ein Werk, welches diesen Gedanken in imponierend umfassendem Maſse darlegt, sei hierdurch hingewiesen, auf das Hauptwerk des englischen Minoriten Johannes Guallensis.

Dieser Schriftsteller der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts ist wenig bekannt, und nur Handschriften- und Inkunabelforscher wissen von ihm, da seine Werke in den Schriftensammlungen für ältere Literatur nicht selten sind. Auch die Geschichte der Predigt hat ihn bis jetzt nur oberflächlich berührt und im besonderen gerade sein Hauptwerk ganz unbeachtet gelassen. Die Tatsachen seines Lebens wie seine schriftstellerische Tätigkeit sind mehrfach schon zum Gegenstand literarischer Erörterungen gemacht worden, aber sowohl an seiner Person wie an seinen Werken bleibt noch vieles Zweifelhafte. Das Beste, was bis jetzt über Johannes Guallensis gesagt wurde, hat Sbaralea, der Fortsetzer, Ergänzer und Verbesserer des berühmten Wadding, des Literarhistorikers des Minoritenordens, gegeben. Ihm folgt auch ziemlich genau Hauréau in der „Histoire littéraire“, während ältere Hilfsmittel und einige wenige neuere Aufsätze nicht die Zuverlässigkeit und quellenmäſsige Sicherheit des Franziskaners erreichen und zahlreiche Irrtümer aufweisen.

Die Gleichgültigkeit der modernen Zeit gegenüber dem sehr fruchtbaren geistlichen Schriftsteller des hohen Mittel-

alters darf uns natürlich nicht veranlassen, ihm historische Bedeutung abzusprechen. Denn die auf ihn folgenden zwei bis drei Jahrhunderte verehrten ihn als eine ihrer Autoritäten. Das zeigt sich an der Menge der erhaltenen Handschriften und der älteren Drucke, die nach ihrer örtlichen Zugehörigkeit auch die deutschen Geistlichen als Bewunderer und Schüler des wallisischen Minoriten erweisen.

Um einen Begriff zu geben von der Häufigkeit des Vorkommens der Hauptschrift des Johannes Guallensis in den Bibliotheken, sollen hier die betr. Handschriftenstücke einiger hervorragenden Bibliotheken des deutschen Sprachgebietes sowie die mir bekannt gewordenen Drucke aufgeführt werden. Eine vollständige Bibliographie hier zu geben, erscheint nicht angängig und wohl für unsere Zwecke auch nicht nötig. Aus den Angaben der Bibliothekskataloge wie aus den der Handschriften selbst ist auch die grofse Mannigfaltigkeit der Titelgebung hinsichtlich des Werkes, sowie der Namengebung hinsichtlich des Autors zu ersehen. Bemerkt sei noch, dafs in Wolfenbüttel (Helmstedter Hss. Nr. 408) einmal der Autorname in der Form Joh. de Walsedo vorkommt.

A. Handschriften der Summa collationum.

München, Hof- u. Staatsbibl.

1. 22374. 2° 15. Jh. fol. 1—142
Johannis de Wallia collectio de regimine vitae humanae sive communiloquium.

2. 14241. 2° 15. Jh. fol. 1—183
Johannis Galensis Communiloquium.

3. 14893. 4° 15. Jh. fol. 6 ff.
Joannis Galensis communiloquium.

4. 16211. 2° 15. Jh. fol. 1—154
Johannis Wallensis (ord. praed.) (!) summa collectionum s. communiloquium de republica.

5. 17657. 2° 15. Jh. fol. 1—151
Johannis (Guallensis ord. min.) Summa collectionum, alias Communiloquium.

6. 18430. 2° 15. Jh. fol. 135—231
Johannis Galensis Summa collectionum.

7. 7588. 2° 15. Jh. fol. 108—249
(Joh. Walensis [?]) Communiloquium.

8. 11427. 2° 15. Jh. (1433) fol. 200—350
Joh. Walensis de ordine fratrum minorum Communiloquium.

9. 12281. 2° 15. Jh. (1454) fol. 216—369
(Joh. Walensis), Summa collationum (sive Communiloquium).

10. 14054. 2° 15. Jh.
Joh. Galensis, ord. min. Angl. Communiloquium s. Summa collectionum de regimine vitae humanae.

Bamberg, Kgl. Bibl.

11. Q. III. 26. Papier 4° 15. Jh. Bl. 1—161.
Joannis Guallensis Communiloquium (Incipit communiloquium a fratre iohanne Gallente de ordine fratrum minorum editum . . . .).

12. Q V. 34. Papier 4° 15. Jh. ?
(Joh. Guallensis Communiloquium).

13. Q. V. 29b. Papier 4° 15. Jh.
Bl. 1—3: Auszüge: Ex summa collacionum mgr. Johannis Gallensis.

Erfurt, Amplonian. Bibl.

14. fol. 68. Perg. kl. 2°. 14. Jh.
(Joh. Gualensis.) communiloquii partes V et partis 6. fragm.

15. fol. 398. Perg. 2° 1403.
Communiloquium Jo. Walensis de omni statu mundi et deservit officio collatoris et predicatoris et assimilatur pastorali beati Gregorii in instruendo auditores.

Dresden, Kgl. Bibl.

16. P. 32. Papier. 15. Jh. fol.
Joh. Galensis, Communiloquium.

Wolfenbüttel.

17. Augusteische Hss.: 2687 (71, 8. Aug. fol.). Papier 15. Jh.
3: Compendiolum multiloquii (ex Joannis Galensis communiloquio deprompt um).

18. 2861(2). (83, 27 Aug.) fol. Papier. 15. Jh. (1461).
fol. 23—169: (Joh. Gallensis) Summa collationum ad omne genus humanum de republica in 7 partes distributa.

Wien, Hof-Bibl.

19. 2241 (Rec. 3145) Perg. 14. Jh. 142 4°.
Johannes Guallensis seu Wallensis Summa collectionum.

20. 603. (Salisb. 367) Perg. 14. Jh. 146 8°.
Joh. Wallensis seu Gualensis, Summa collectionum.

21. 1658,2 (Univ. 571). Perg. 14. 552. 8°.
fol. 291—452: Joh. Guallensis . . . Summa collectionum.

22. 5284. (Salisb. 359.) Papier. 15. Jh. 275 fol.
Johannis Gualensis sive Valleis Summa collationum.

23. 5381 (Univ. 792). Papier. 15. Jh. 163 fol.
Johannes Guallensis sive Valleis, Summa collectionum.

24. 4214,1. (Theol. 238.) Pap. 15. Jh. 1—165[b].
Joh. Guallensis (Galensis, Valleis, Waleys) Summa collectionum.

25. 4230. (Theol. 152.) Pap. 15. Jh. 160 fol.
Johannes Gaule, Summa collectionum sive Communiloquium.

26. 4412,1. (Univ. 743.) Pap. 15. Jh. 303 f.
fol. 1—80: Joh. Gualensis sive John Gaule, Communiloquium.

27. 4572,2. (Univ. 469.) Pap. 15. Jh. (1423).
fol. 254—398: Johannes Gaule, Communiloquium.

Wien, Bibl. Monasterii ad Scotos.

28. Nr. 171,2. Pap. 15. Jh. fol.
fol. 193—310: Summa collectionum per fratrem Johannem de Walennse.

29. Nr. 297,1. Pap. 15. Jh. fol.
fol. 1—182: Communiloquium a fratre Joh. Walense.

30. Nr. 308, 1 u. 2. Pap. 15. Jh.
fol. 1—217: (Communiloquium).

St. Florian, Stiftsbibl.

31. XI, 234. Papier. 15. Jh.
Bl. 243—259: Liber collectionum Joannis Galensis. [wohl nur Fragment]

Berlin, Kgl. Bibl.

32. Lat. qu. 186. 15. Jh. (1474). 4° Communiloquium.

33. Lat. . . ., Rose, Catal. II, Nr. 447. Ein Auszug daraus.

Einsiedeln, Klosterbibl.

34. Nr. 213. fol. 15. Jh. Pap.
fol. 216—284. Tractatus de statu mundi (Das ist ein sehr interessanter Auszug aus dem Communiloquium).

35. Cues, Hospital-Bibl.
Nr. 91. fol. 15. Jh.
fol. 1—91: Joh. Guallensis Communiloquium.

Von anderen Werken des Joh. Guallensis kommt unter den Handschriften am häufigsten sein Breviloquium de virtutibus vor (vgl. V. Rose im Hermes I, 391), das wegen seiner Beziehungen zu den Quellen der Geschichte der alten Philosophie auch in Philologenkreisen bekannt ist.

Verhältnismäfsig seltener als in Deutschland begegnen die Werke des Johannes Guallensis unter den Handschriften der ausländischen Bibliotheken, wie man schon aus den Sammelkatalogen von Montfaucon und Hänel erkennen kann, wenn diese auch keineswegs Erschöpfendes bieten.

B. Gedruckte Ausgaben des Communiloquium.

Diese beweisen, dafs das Werk noch im 15. und sogar noch im 16. Jahrhundert bekannt und wohl geschätzt war. Wir führen die Ausgaben nach der Erscheinungszeit auf, die undatierten vermutungsweise einreihend:

| | | | |
|---|---|---|---|
| Brüssel, apud Fratres vitae communis | | 1472 | (Hain 7441) |
| Augsburg, Ant. Sorg., fol. min. | | 1475 | ( „ 7442) |
| s. l. (Ulm, Joh. Zainer) | 4° | 1481 | ( „ 7443) |
| Strafsburg | 4° | 1489 | ( „ 7444) |
| s. l. et a. (Köln, Ulr. Zell.) | 4° | | ( „ 7440) |
| s. l. (Ulm, Joh. Zainer) | | 1493 | ( „ 7445) |
| Venedig, Geo. de Arrivabene | 8° | 1496 | ( „ 7446) (u. Copinger I, 3370) |
| Venedig | | 1499 | (nach Fabricius) |
| Strafsburg | | 1500 | (Copinger I, 2624) |
| Lyon | fol. | 1511 | (nach Fabricius) |
| Paris | | 1616 | (nach Fabricius). |

Auch Ausgaben von anderen Werken unsres Johannes begegnen bis ins 17. Jahrhundert.

Von den verschiedenen Männern, die, unter sich oft verwechselt, den Namen Johannes Guallensis (oder Gallensis) führten, ist der unsrige der Bedeutendste und wird unterscheidend als der Ältere bezeichnet. Sein Beiname kennzeichnet ihn als Walliser, aber die früheste Kunde von ihm nennt ihn schon alumnus Wigorniensis, Klosterzögling zu Winchester im südlichen England. Alle von Sbaralea mit grofser Gelehrsamkeit gesammelten literarischen Erwähnungen unseres Johannes Guallensis erzählen gar wenig von ihm. Er war später in Oxford Student und dann Lektor bei den Franziskanern. Dafs er sich dort auszeichnete, ergibt die Tatsache, dafs wir ihn seit mindestens 1282 in Paris als ordentlichen Professor finden, als Regens in Theologia. In dieser Stellung wurde er auch 1283 zur autoritativen Begutachtung der Lehren des Petrus Johannes Olivi, des Führers der Spiritualenpartei im Franziskanerorden, zusammen mit

anderen Gelehrten bestellt. Im Jahre 1303 soll er zu Paris gestorben sein. Die gelegentlich in den Quellen ob seiner Gelehrsamkeit angestellten Lobeserhebungen würden nicht viel besagen, da sie allzu gebräuchlich waren, wenn nicht seine Werke selbst ihm das Zeugnis eines aufsergewöhnlichen Geistes noch heute zu geben vermöchten. Auf seinem Grabmale wurde er, wie zeitgenössische Berichte erzählen, durch das Sinnbild eines Arbor vitae verherrlicht, und er hat diese Bezeichnung als Beinamen auch bei späteren Biographen behalten. Dagegen scheint der bei Trithemius und Joh. Bale (De Script. Britann. Cent. IV, cap. 28) verzeichnete Beiname „ter maximus“ oder in griechischer Form „Trismegistos“ nur einem Mifsverständnis entsprungen zu sein.

Johannes Guallensis war ein sehr fruchtbarer Schriftsteller, der eine stattliche Anzahl Werke hinterlassen hat. Um einen Begriff von seiner Arbeit zu geben, müssen wir, ehe wir zur Betrachtung des uns hauptsächlich interessierenden Werkes übergehen, seine Schriften kurz aufführen. Die Unsicherheit über seine Person spielt in der literarhistorischen Einordnung dieser Schriften eine verhängnisvolle Rolle, und wir müssen, ohne auf alle die noch unerledigten Fragen hier eingehen zu können, zunächst einige, unserm Johannes Guallensis oft zugeschriebene Werke ausscheiden.

Die aufserordentliche Seltenheit des gelehrten Werkes jenes Franziskaners Sbaralea, das erst ganz neuerdings wieder aufgelegt wurde, hat es wohl verschuldet, dafs auch nach ihm (1806) noch Irrtümer auftauchen, die er bereits aufgedeckt hatte. Selbst Charma, der sich zweimal eingehend mit Joh. Guallensis beschäftigt hat [1], hat sich, obwohl er Sbaralea mehrfach zitiert, durch die Angaben in Gräfses Lehrbuch der Literärgeschichte des Mittelalters (1842), S. 629 irremachen lassen und hat unserm Johannes Guallensis eine Dekretalensammlung mit zugeschrieben, die schon Sbaralea mit Recht für Johannes Volaterranus (ca. 1210) in Anspruch nahm [2].

1) Charma, M. A., Notice sur un Ms. de la Bibl. publ. de Falaise [Mém. de la Société des Antiquaires de Normandie, 2. série, 8. vol.]. Paris 1852. S. 37ff. — Charma, M. A., Etude sur le Compendiloquium de Vita moribus et dictis illustrium philosophorum de Jean de Galles ... [Mém. lus à la Sorbonne 1866. S. 119ff.].

2) Vgl. Friedberg, Gesch. d. Kirchenrechts, S. 66—105 u. Hurter, Sp. 249.

Ferner ist ein Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus (Lectura in 4 libros sententiarum) irrig mit dem Mönch aus Winchester in Verbindung gebracht worden. Dieser Kommentar hat vielmehr zum Verfasser einen jüngeren Joh. Guallensis (ca. 1368). Wieder andere Werke, philologischer Art, die ebenfalls oft dem Franziskaner Joh. Guallensis zugeteilt werden, sind als Erzeugnisse des Johannes Ridewaldensis (ca. 1330) nachgewiesen: der Kommentar In Mythologicum Fulgentii, lib. 1; der Kommentar In Valerium, lib. 1 und die Expositiones fabularum Ovidii.

Nicht ganz sicher ist die Autorschaft des älteren Johannes Guallensis hinsichtlich der folgenden Werke, deren Titel freilich aufserordentlich schwanken:

1. In Apocalypsin.
2. Collationes (seu Sermones) in Joannem.
3. In Epistolas S. Pauli.
4. Tractatus de oculo morali.
5. Declaratio Regulae S. Francisci.
6. Super Pater noster.
7. Collectio versuum.

Sicheres Eigentum unseres Autors sind aber die nachstehenden Schriften:

1. Postilla in Evangelium Joannis (vgl. Charma I, S. 2).
2. Sermones In tempore et de Sanctis (vgl. Lecoy de la Marche, La chaire franç.).
3. De Poenitentia, lib. 1 (vgl. Charma I).
4. Summa de virtutibus et vitiis (Summa iustitiae seu Tractatus de septem vitiis) (auch Moriloquium). Einer von den vier Teilen heifst: Tractatus de poenis infernis.
5. Communiloquium (Communiloquium de cunctis artibus et disciplinis) = Summa Collationum.
6. Compendiloquium de vitis et moribus illustrium Philosophorum antiquorum (Floriloquium de dictis Philosophorum).
7. Breviloquium de sapientia Sanctorum (8 partes).
8. Breviloquium de virtutibus antiquorum (5 partes) (Tractatus de 4 virtutibus)[1].
9. Ordinarium (seu Alphabetum) vitae religiosae = De ordinatione universali.
10. De origine, progressu et fine Mahumetis et quadruplici reprobatione prophetiae eius.
11. Manipulus florum (vollendet von seinem Zeitgenossen Thomas de Hibernia).

---

1) Vgl. hierzu bes. Rose, Hermes I, 391.

12. Summa de praeceptis (Breviarium praeceptorum — Legiloquium de mandatis divinis).

Schon zur Handschriften- und dann zur frühesten Druckzeit wurden die wichtigsten echten Werke des Johannes Guallensis in Kodizes und Ausgaben gesammelt. Charma fand in Falaise ein Manuskript des 14. Jahrhunderts, welches enthielt: 1. das Communiloquium, 2. die Summa de praeceptis, 3. die Summa de paenitentia, 4. die Summa de vitiis et virtutibus, poenis et praemissis, wovon Nummer 2 und 3, die bis dahin zweifelhaften Stücke, ganz einwandfrei den Namen des Joh. Guallensis als Verfasser zeigten. Unter den Inkunabeln der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts finden wir eine andere, später öfter wieder aufgelegte Sammlung der Werke unseres Autors in einer Venediger Ausgabe von 1496 [1] (= Hain 7446 u. a.). Dieser Druck umfafst: 1. Communiloquium, 2. Compendiloquium de vitis illustrium philosophorum et de dictis moralibus, 3. Breviloquium de sapientia Sanctorum, 4. Breviloquium de virtutibus antiquorum, 5. De vita religiosa (= Ordinarium vitae religiosae). Der von dem Herausgeber dieser Sammlung, Guillelmus Astensis, gewählte Gesamttitel „De regimine vitae humanae seu Margarita doctorum ad omne propositum“ hat den bis in die neueste Zeit aufrecht erhaltenen Irrtum veranlafst, als ob dieser Titel einem einzelnen, zu den genannten noch hinzukommenden Werke des Johannes Guallensis entspräche. Anderseits wird zuweilen wieder die ganze Sammlung allein mit dem Titel der an erster Stelle in ihr stehenden Schrift, des Communiloquium, bezeichnet [2].

In beiden genannten Sammlungen von Werken unseres Johannes erscheint also das Communiloquium an erster Stelle, welches sich auch dadurch als das angesehenste und bedeutendste erweist.

Sbaralea hat zuerst in scharfblickender Weise den persönlichen Zusammenhalt der wichtigsten dieser Werke dar-

---

1) Nicht 1498, wie Sbaralea angibt.

2) Vgl. hierzu R. Galle, Inkunabelverzeichnisse und literarische Wissenschaft, Zentralbl. f. Bibliothekswesen, Jg. 25 (1908), S. 249.

gelegt und zugleich unwiderlegliche, zeitliche Anhaltspunkte für ihre Entstehung ausfindig gemacht, die wir hier wiedergeben müssen.

Johannes Guallensis hat sein Hauptwerk geschrieben nach dem Jahre 1271, denn er zitiert darin (pars 2, dist. 6, cap. 4) den juristischen Schriftsteller, dessen Buch als Summa Ostiensis bekannt ist. Der Verfasser desselben, Henricus de Segusca, ist im Jahre 1271 gestorben [1]. Auch die Reihenfolge von vier der bedeutendsten Werke des Johannes ist mit höchster Wahrscheinlichkeit feststellbar. Er schrieb zuerst das Breviloquium de virtutibus antiquorum, dann das Communiloquium, dann das Compendiloquium, dann das Breviloquium de sapientia Sanctorum. Im Communiloquium (pars 1, dist. 1, cap. 3, aber auch noch viel öfter) wird nämlich das Breviloquium de virtutibus zitiert; im Compendiloquium (pars 1, cap. 7 und ebenfalls öfter) wird das Communiloquium erwähnt und im Breviloquium de sapientia (im Prolog) wieder das Compendiloquium. Der gelehrte Franziskaner scheint somit, wie viele geistliche Schriftsteller, sich im späteren Alter vom Studium des klassischen Altertums mehr und mehr ab und der rein geistlichen Gedankenwelt zugewandt zu haben.

Das umfangreichste und wohl auch das bedeutendste und relativ selbständigste Werk von Johannes Guallensis ist die Summa collationum oder das Communiloquium. Der vorgesetzte Prolog spricht die Bestimmung des Buches und die Absicht des Verfassers deutlich genug aus: Ein Gelehrter (also in erster Linie natürlich der Geistliche) soll sein Bestreben darauf richten, dafs er verstehe, alle Leute sowohl entsprechend der Wissenschaft zu belehren, als auch wirksamen Einflufs auf ihr Wollen zu üben. Das soll nicht etwa nur in feierlicher Predigt geschehen, sondern auch im familiären gegenseitigen Gespräche, und zwar immer unter Berücksichtigung der beteiligten Personen und ihrer Verhältnisse. Weil aber nicht jeder Geistliche in der Lage ist, die Literatur ausreichend selbst zu studieren und zu beherrschen, so wird hier ein geeignetes Hilfsbuch geboten [2].

---

1) Vgl. Schulte, Gesch. d. Quellen u. Lit. d. röm. Rechts II, S. 123ff.

2) Cum doctor sive praedicator evangelicus sapientibus et insipientibus debitor sit, salvatore demandante eidem, praedicare evangelium omni creaturae sedula diligentia, studere debeat, ut sciat omnes instruere

Man hat hier den Begriff des Predigers, wie er in der zweiten Hälfte des Mittelalters sich zeigt. Das „Predigen" geschieht nicht bloſs in der Kirche oder sonst bei festlichen Gelegenheiten, sondern zu jeder Zeit, wenn immer der Geistliche in belehrender und ermahnender Absicht mit irgend jemandem redet, sich mit ihm unterhält: eine Wiederbelebung des Begriffes der altchristlichen Homilie [1]. Wir bezeichnen heutzutage derartige lehrhafte Unterhaltungen nicht als Predigten, und deshalb ist die einfache Übersetzung von praedicare und praedicator durch predigen und Prediger vielfach mit einem schiefen Sinn verbunden. Es war wirklich, wie Albert [2] sagt, oft ein einfaches praedicere, ein Lehren, was scheinbar als eigentliches Predigen uns in den Quellen begegnet [3]. Deshalb treffen wir auch in unserer Summa die Bezeichnungen praedicator und doctor zumeist verbunden und als sich deckend.

Unser Franziskaner legt aber ganz besonderes Gewicht auf die private Unterweisung in Gesprächsform, die schon in der Bibel an Christi Beispiel gezeigt werde: Frequenter collatio familiaris et mutua efficatior est ad instruendum quam praedicatio publica vel lectio .... Et ideo praedicator evangelicus etiam in privata collatione verba vitae iugiter proponat, pro loco et tempore, etiam in mensa .... Und er bringt ferner in Anlehnung an des Apuleius De deo Socratis

---

doctrinaliter et ammonere efficaciter, non solum in praedicatione declamatoria, sed in collatione familiari et mutua, prout hortatur Ecclesiastes 37. ... Und dann wird in Anlehnung an Seneca, Epist. 57 ausgeführt: Praedicator videns aliam materiam esse utiliorem auditoribus, debet se ad illam transferre, prout utilitas exigit. — Et quia non omnibus praedicatoribus vacat inspicere et perscrutari multa volumina praedictorum doctorum, collegimus in hoc tractatu, qui potest dici Summa collationum sive Communiloquium quaedam generalia ad instructionem hominum secundum varietatem eorum statuum. ...

1) Vgl. die Geschichten der Predigt von Linsenmeyer, Cruel u. a. Bes. R. Rothe, Gesch. d. Predigt (1887), S. 7 ff.

2) Albert, F. R., Die Geschichte der Predigt in Deutschland bis Luther, S. 129 ff.

3) Solche Verschiebung der Begriffe von praedicare und praedicere findet sich schon in der silbernen Latinität. Vgl. Forcellini, Lexikon.

Beispiele von altgriechischen Philosophen bei, die ja in derselben Weise ihre Lehrtätigkeit ausgeübt hätten.

Bei des Autors eigenen Worten sowie bei dem Sinne und der Bestimmung des Ganzen kann nach dem Angeführten also kein Zweifel über den wirklichen Titel dieses Hauptwerkes von Johannes Guallensis bestehen, obwohl die handschriftliche originale Überlieferung bis jetzt noch nicht untersucht ist. Die bis in die neueste Zeit hinein fortgesetzte Interpretation des Titels als die „Summa collectionum" mufs als irrig bezeichnet werden, wofür es sicher heifsen mufs „Summa collationum". So wenig sinnvoll auch die erstere Bezeichnung an sich wäre, so wenig wollten sich die früheren Literarhistoriker und die meisten ersten Drucker des Buches für die zweite entscheiden. Nach den oben angeführten Worten seines Prologes ist aber der Kern des ganzen Handbuches klar: eben die collationes familiares sind dem Verfasser die Hauptsache, nicht die praedicatio ecclesiastica.

Man erkennt in dieser Auffassung vom Predigtamte den Franziskaner, ein Mitglied des einen der grofsen Bettelorden, die von vornherein immer das gröfste Gewicht auf die enge Berührung des Seelsorgers mit dem Volksleben und auf die volkstümliche Sittenpredigt gelegt haben [1]. Wie und wo der Franziskaner, der wegen seiner Ortsungebundenheit meist keine bestimmte Gemeinde zu Zuhörern hatte, Gelegenheit fand, seine Belehrungen und Ermahnungen anzubringen, sollte es geschehen, und so entstanden eben in ihren Kreisen und für sie die als Kollazien bekannten Predigten.

Aber die Mannigfaltigkeit der möglichen Zuhörerkreise erschwerte dem Prediger sein Geschäft, da er sich in jedem Falle den Verhältnissen und der Auffassungsfähigkeit der Zuhörerschaft anpassen mufste. Das war ohne ausgebreitetes, enzyklopädisches Wissen nicht wohl ausführbar, und deshalb mufste einem Bettelmönche das Bedürfnis nach einem enzyklopädischen Handbuche der Predigtstoffe am ehesten fühlbar werden. Besafs er doch, nicht gebunden an ein Kloster

---

1) Vgl. Hil. Felder, Gesch. d. wissenschaftl. Studien im Franziskanerorden, S. 349 ff.

oder eine bestimmte Kirche, nach Vorschrift seiner Regel prinzipiell niemals eine vollständige Bibliothek, die ihm hätte die literarischen Hilfsmittel bieten können [1].

So sehen wir denn auch gerade nach der Gründung der Bettelorden im Anfang des 13. Jahrhunderts Predigtanweisungen, von denen vereinzelte schon vorher vorhanden waren, wie Pilze aus der Erde wachsen, alle mehr oder weniger enzyklopädischen Charakters. Und auch die Summa collationum des Johannes Guallensis ist tatsächlich nichts anderes als ein enzyklopädisches Lehrbuch für Prediger, wenn man dabei die erweiterte Bedeutung des Predigerberufes im Auge behält. So spricht er es auch selbst in seinem Prohemium aus.

Jene vom 13. bis 15. Jahrhundert in grofser Anzahl entstehenden Predigtanweisungen und Predigtstoffsammlungen werden von den Historikern der Predigtkunst zumeist als eine unterschiedslose Masse behandelt, als eine wenig erfreuliche Schriftengattung einförmigen Gepräges, die nur den einen unsympathischen Zweck hatte, den trägen und ungebildeten Geistlichen, die man sich möglichst zahlreich denkt, auf bequeme Art die Mühe zu ersparen, sich eigene Predigten mit eigener Kunst nach eigenen Gedanken auszuarbeiten. Aber man erkennt doch auch hier ein Streben nach wechselvoller Gestaltung. Die Gruppierung der Stoffe, die Anordnung um irgendeinen selbstgewählten Mittelpunkt, die Gliederung nach verschiedenen Einteilungsgründen — dies alles bleibt sich durchaus nicht überall gleich.

Und so hat auch Johannes Guallensis seine eigentümliche Weise, und zwar erscheint diese modern und interessant genug, um sie etwas eingehender zu würdigen.

Wir bemerkten zunächst bei ihm eine ungewöhnlich starke Betonung des geistlichen Lehramtes aufserhalb der kirchlichen Funktionen, obwohl die Sitte der sog. Kollazien auch schon früher vorhanden war und schon in der literarischen Gewohnheit des Altertums ihre Wurzel hat. Die Titel Collationes für Belehrungen allerart sind vielfach gebraucht. Aus patristischer Zeit sind am bekanntesten die Collationes des

---

1) Hil. Felder a. a. O. S. 76ff.

Cassian, die dann noch am Ende des Mittelalters von Johannes Nider unter dem Titel „Die 24 gülden Harpfen“ verdeutscht worden sind. Hier aber, bei Johannes Guallensis, werden keine fertigen Gespräche gegeben, sondern nur der Stoff zu solchen vorgeführt. Die Disposition dieser Predigt- oder Gesprächsstoffe ist nun eben das Eigene des Autors und das Eigentümliche an ihnen selbst.

Die meisten der Stoff- und Zitatensammlungen für Prediger aus den Zeiten des 13. bis 15. Jahrhunderts sind bekanntlich alphabetisch geordnet und nehmen vor allem die Tugenden und Laster der Menschen zu maſsgebenden Predigtstoffen [1]. Hier bei Johannes Guallensis ist die Verschiedenheit der sozialen Verhältnisse der Menschen der Dispositionsausgangspunkt, wobei die Gliederung der Staatsangehörigen in mehrere übereinander geordnete Schichten zur Grundlage genommen wird.

Freilich ist es an sich keine Neuerung, wenn unser Autor die Prediger auf die Berücksichtigung der Verschiedenheiten ihrer Zuhörerschaft verweist. Es war Gregor der Groſse, der, wie er für die gesamte Predigt des Mittelalters das Urbild abgab und später dann besonders jene Form der „Kol-

1) Von derartigen Predigtanleitungen können als bekanntere beispielsweise genannt werden: Joh. de S. Geminiano, De exemplis et similitudinibus sive Universum praedicabile; Alanus de Insulis, Distinctiones dictionum; Albertus Magnus, De abundantia exemplorum; Guido de Monte Rocherio, Manipulus curatorum; Mich. Lochmaier, Parrochiale curatorum; Joh. de Bromyard (14. Jahrh.), Materiae praedicabiles seu Summa praedicatorum; Petrus Alphonsus, Disciplina clericalis; Guillelmus Parisiensis, De universo und Rhetorica divina; Hermann v. Schilditz, Collectiones praedicabiles; Stephan von Bourbon (13. Jahrh.), Tractatus de diversis praedicationibus; Petrus de Limoges (13. Jahrh.), Distinctiones praedicabiles; Nikolaus von Mans (13. Jahrh.), Distinctiones praedicabiles; Guido, Materia sacra; Jakobus de Vitry († 1240), Sermones vulgares; Etienne de Besançon († 1294), Alphabetum narrationum; Petrus von Sachsen (Minorit), Summa; Wilhelmus Peraldus (Dominikaner), Summa Lugdunensis; Joh. de Schodenhofen (Karmeliter, ca. 1400), Polipodion; Berengar, Lumen animae; Antonius Rampigollis, Repertorium aureum; u. v. a., bes. auch eigentliche Predigtsammlungen.

latien" rechtfertigen mufste, auch das Moment der Beachtung verschiedener Kategorien von Zuhörern schon in seinem Pastorale eindringlich betonte: Doctor quisque ex una doctrina non una eademque exhortatione tangere corda audientium debet: ... [1]. Und Johannes Guallensis ist sich dieses Vorbildes wohl bewufst, wenn er sagt: Frequenter enim collatio familiaris et mutua efficacitior est ad instruendum quam praedicatio publica vel lectio, prout ait Gregorius super evangeliis, li 2, omelia 2 ....; und an anderer Stelle des Prohemiums sagt er: Et quia aliter sunt ammonendi viri literati, aliter illiterati, aliter saeculares, aliter religiosi, sicut facit Gregorius in Pastorali per totum, et sicut ait idem esse faciendum Moralium XXX.

Die Art, wie Johannes Guallensis auf die Verschiedenheit der Zuhörerschaft eines Predigers oder Lehrers hinweist, läfst aber schliefsen, dafs man zu seiner Zeit gewöhnlich in den Kreisen der Geistlichen gar nicht daran dachte, auf derartiges zu achten. Er gibt seine Meinung trotz der Erwähnung seiner Autorität immerhin als etwas Neues, indem er ein andermal ähnlich sagt: „Es gibt nämlich Weltleute oder Laien, es gibt Gebildete (literati) oder Kleriker, und es gibt Moralgelehrte oder Scholastiker (morales id est scolastici) oder auch Philosophen, und es gibt Religiosen oder Mönche", und jeder sei eben anders zu ermahnen.

Der grofse deutsche Ordensbruder des Wallisers, Bertold von Regensburg, ist vielleicht der erste Wiedererwecker des Gregorianischen Gedankens gewesen, denn auch er zeigt ja in seinen Predigten eine populäre Anpassung an die verschiedenen Stände, die er als principes, nobiles, milites, iudices, domini, mercatores, mechanici, rustici, pauperes, clerici, religiosi bezeichnet, und selbst die filii als gesonderte Zuhörerkategorie fehlen ebensowenig wie bei unserm Johannes. Wie weit aber die übrige Predigtliteratur diesen wieder aufgenommenen Gesichtspunkt sich im übrigen zu eigen gemacht hat, kann hier nicht untersucht werden. Ganz besonders ist er bei Gilbert von Dornik (Guillibertus Torna-

---

1) Vgl. Migne, Patrol. lat. 77, Sp. 49 ff.

censis) in dessen Sermones perameni ad status diversos pertinentes [1] vertreten, und zwar in so stark der Summa collationum seines englischen Zeitgenossen und Ordensbruders ähnelnder Weise, dafs man auf die Vermutung verfallen darf, Gilbert habe diese — ohne sie zu nennen — im Auge gehabt und die dort gegebenen Anweisungen in wirklichen Predigten ausführen wollen. Was des Wallisers Predigtlehre vorschreibt, scheint der Niederländer in die Praxis umsetzen zu wollen.

Nirgends aber sonst finden wir einesteils den Gedanken der Belehrung durch die Predigt, andernteils der Berücksichtigung der individuellen Aufnahmefähigkeit und der Bedürfnisse der Zuhörer so vollkommen theoretisch systematisiert wie bei unserm Franziskaner. Das Ganze der Betrachtungsweise, der Versuch, die Kategorien der Zuhörer oder Lernenden und die für eben diese einzelnen Gruppen geeigneten Predigt- und Gesprächsstoffe in ein grofses System zu bringen, das seine Grundzüge aus der Organisation des Staates nimmt — das ist selbständige Gedankenarbeit des englischen Minoriten.

Die Gesamtheit der nach ihm vom Geistlichen darzubietenden Belehrungen ist, wie in allen ähnlichen Schriften geistlichen Ursprungs jener Zeit, weiter nichts als Morallehre in Verbindung mit den religiösen Forderungen oder, wenn man so will, sie ist praktische Theologie. Aber der Autor geht doch nach mancher Seite hin über den moraltheologischen Rahmen hinaus. Schon der Aufbau des Systems von Zuhörerkreisen eines geistlichen Volkslehrers hat seine Basis abseits des theologischen Gebietes: sozialpolitische Anschauungen stützen das Ganze, und soziale Tendenz gibt dem Werke die Farbe.

Die von Joh. Guallensis in diesem Rahmen vorgetragenen Meinungen vom Staate, von dem Gefüge der einzelnen Stände und Berufe scheinen uns nicht ursprünglich genug, um sie hier in den Vordergrund zu rücken. Es ist lediglich ein Abglanz aristotelischer Staatslehre, vor allem in der spezifi-

---

1) Vgl. Vouillème, die Inkunabeln der Kgl. Bibl. Nr. 4926 (1475).

schen Form des Pseudo-Plutarch, der an dem Werke haftet. Der Staat ist einem Körper zu vergleichen, bestehend aus einer Anzahl von Gliedern. Letztere müssen, um den Körper zu erhalten und ihn funktionieren zu lassen, zusammenwirken, sich gegenseitig unterstützen und ergänzen. In jedem einzelnen Gliede, in jedem Menschen, mufs also das Bewufstsein der Zusammengehörigkeit mit allen anderen und seiner individuellen Stellung im Gesamtorganismus lebendig sein; dann kann die von Gott gewollte Ordnung aufrechterhalten und dem einzelnen die Seligkeit gewährleistet werden. Dieses Bewufstsein, ein soziales Bewufstsein, einzupflanzen und wirksam zu erhalten, jeden Angehörigen des Gemeinwesens ständig an seine Pflichten als Staatsbürger zu mahnen, das ist die Aufgabe der Kirche und ihrer Diener, der Prediger Gottes (praedicatorum divinorum).

Die Predigtanweisung besteht hier demnach nur in der Belehrung über die sozial-moralischen Pflichten der einzelnen Stände. Die Stände (status) sind jedoch nicht im modernen Sinne zu verstehen als Glieder und Rangstufen einer bestimmten Gesellschaftsordnung, sondern es sind damit die persönlichen Verhältnisse des einzelnen gemeint, so dafs z. B. nicht nur Fürsten, Prälaten, Adlige und Bürger, sondern auch Kinder und Eltern, Ehegatten, Freunde im gegenseitigen Verhältnis als Repräsentanten solcher status aufgeführt sind. Müssen doch auch die familiären und persönlichen Verhältnisse der Menschen zueinander in rechter Weise so geordnet sein, wie es das Wohl des ganzen Staates erfordert.

Der Geistliche als Prediger und Lehrer hat also nach der Ansicht des Johannes Guallensis nicht blofs für das Seelenheil der einzelnen zu sorgen, sondern auch für das Gedeihen des Staates als einer von Gott verordneten Gemeinschaft, insofern dieses durch das Verhalten jener bedingt wird. Und die Lehre, die jedem einzelnen für sein Verhalten zu geben ist, ist somit soziale Morallehre, aber, insofern dies Verhalten abhängig ist von dem, was einer gelernt und erfahren hat, welche Anschauungen in ihm grofsgezogen sind, ist sie allgemeine Bildungslehre. Sie also mufs der Geistliche

seinen Zuhörern vermitteln, die an den Lehrenden ebensogut Forderungen stellt wie an den Lernenden, an den Prediger ebensogut wie an den Zuhörer. Und da auch die Unmündigen dabei ihre Pflichten und Aufgaben ebensogut haben wie die Eltern, Lehrer und Erzieher, so ist der von ihnen handelnde Teil geradezu eine Jugendbildungslehre, eine Pädagogik.

Die Unterweisung, welche hier geboten wird, besteht — wie schon betont wurde — lediglich in der Aufstellung der einzelnen, für die einzelnen Stände besonders maſsgebenden moralischen Forderungen. Aber die zahlreichen angeführten Beispiele aus Geschichte, Legende und allgemeiner, literarisch geprägter Lebenserfahrung zur Illustrierung der moralischen Lehren geben diesen einen konkreteren Sinn und zugleich einen Anhalt für die Gestaltung der Predigt oder des Lehrgespräches selbst.

Und diese Beispiele, nach Zahl und Auswahl betrachtet, sind ein weiteres originelles Element in der Predigtanweisung unseres Johannes Guallensis. Man weiſs längst, daſs die „Exempla“ und ihre Verwendungen in der Predigt einen selbständigen Entwicklungsgang durchgemacht und vielfach geradezu der Predigt ihren bestimmten Charakter gegeben haben. Man weiſs auch, daſs sie bereits im 11. und 12. Jahrhundert häufiger auftraten. Aber, inwiefern ihre Art, ihr Inhalt, ihre Verwendung ein sehr beachtenswertes bildungsgeschichtliches Moment darstellen, ist noch in keiner ausreichenden Darstellung hervorgehoben. Das sich vertiefende Bildungsstreben der weitesten Schichten des Volkes verlangte mehr und mehr ein Entgegenkommen auch seitens des Geistlichen auf der Kanzel. Es waren dem Volke die gewöhnlichen Morallehren zu farblos, die üblichen Umschreibungen und Kommentierungen der Bibelworte zu eintönig; es verlangte nach konkreterer Kost. Und was die Hörer als Empfangende ergötzte, machte dem Prediger als Geber Freude. Niemand wird bezweifeln, daſs der Geistliche damaliger Zeiten als der in der Regel Gebildetste wohl imstande war, den primitiven aber empfänglichen Gemütern seiner Zuhörer durch mannigfache Beispielswahl wertvolle Anregungen für die Lebensauffassung zu bieten, den geisti-

gen Horizont überhaupt zu erweitern und aufser mancherlei tatsächlichen Kenntnissen eine höhere Betrachtungsweise den Dingen und Ereignissen gegenüber zu vermitteln.

Aber es ist offenbar ein grofser Unterschied, welcher Art solche die Bibelworte erläuternden Erzählungen sind.

Im Anfang sehen wir sie lediglich den Schriften der Väter, der Bibel selbst und den Legenden und Martyrologien entnommen, aber schüchtern näherte man sich allmählich auch der Welt der einfachen Wirklichkeit und der profanen Literatur, die in den Alten ihre Muster anerkannte, und im 14. und 15. Jahrhundert gab es ja dann Predigtmustersammlungen so gut wie Predigtanweisungen, die geradezu strotzten von klassischen Zitaten und Erzählungen aus dem Altertum. Doch schon die glanzvolle Zeit der Vorrenaissance um 1300, die ja gerade in England unter den Minoriten ihre Hauptvertreter erzeugte, brachte das geistige Bedürfnis nach weltkundiger Belehrung zur vollen Geltung und die popularisierende Gelehrsamkeit in der Predigt zur weitgehenden Anerkennung. Und die einseitige, Extreme schaffende Macht der Mode veranlafste frühzeitig Warnungen vor übermäfsiger und unzweckmäfsiger Anwendung der Exempla, wie von Bonaventura und Humbert de Romans.

In dieser ganzen Bewegung darf Johannes Guallensis sicher einen hervorragenden Platz beanspruchen.

Verschaffen wir uns nun einen Überblick über den Inhalt der sieben Teile der Predigtlehre unseres Autors.

Nach der von ihm selbst gegebenen Disposition handelt der erste Teil von der Zusammensetzung des Staates im allgemeinen und von der Unterweisung solcher Personen, die nur einmal in ihm vertreten sind, wie z. B. des Fürsten. Der zweite Teil handelt von der Verbindung der einzelnen Glieder des Staates und ihrem Verhältnis zueinander, beispielsweise des Fürsten zu den Untertanen und umgekehrt. Der dritte Teil soll die Ermahnung der Gruppen betreffen, welche gemeinsame Verschiedenheiten aufweisen, wie die des Alters, des Vermögens usw. Die genannten drei ersten Teile beziehen sich auf die Welt der Laien. Der vierte Teil dagegen handelt von der Ermahnung der Geistlichen

nach ihren Rangunterschieden; der fünfte Teil hat zum Inhalt die Belehrung der Schulleute und Gelehrten (scolasticorum sive philosophorum et philosophantium); der sechste Teil ist der Ermahnung der Kloster- und Ordensleute (religiosorum sive monasticorum) gewidmet; der siebente Teil endlich hat wieder ein ganz allgemeines Thema: die Ermahnung aller Menschen zur Bereitschaft auf den Tod.

Diese sieben Hauptteile erfahren in sich die übliche scholastische Gliederung nach Distinktionen und Kapiteln, so dafs die blofse Aneinanderreihung der einzelnen Unterabschnitte in Form von Inhaltsverzeichnissen in den alten Druckausgaben allein schon einen stattlichen Umfang erhält.

Nach Pseudo-Plutarch („Liber qui intituletur Instructio Trajani") werden im ersten Buche die soziologischen Ideen des Verfassers entwickelt. Neben den antiken Staatsideen, wie sie sich, aufser in jenem genannten mittelalterlichen Machwerk, bei Aristoteles und nach diesem bei Cicero finden, bildet Augustins „De civitate dei" die Grundlage der soziologischen Darlegungen. Gerade in diesem Zusammenhange verweist der Autor mehrere Male (so Kapitel 4 und 11 u. ö.) auf sein vordem abgefafstes Werk „Breviloquium de virtutibus philosophorum antiquorum". Der Teil, welcher die Belehrung des Fürsten behandelt (distinctio 3 in 20 Kapiteln), gibt, wie die meisten mittelalterlichen „Fürstenspiegel", nur die Tugenden an, deren sich der Herrscher befleifsigen solle, sowie die Laster, von denen er sich fernzuhalten habe, und belegt alles durch reichliche Zitate und Erzählungen aus älteren Schriftstellern. Der Fürst müsse emsig und arbeitsam sein, der Kirche ergeben, schuldlos von jeder Sünde, tapfer, gütig und gnädig, gerecht, hochgebildet, freigebig, heiter, gastfreundlich, langmütig, von moralischem Lebenswandel, abgeneigt gegen ungerechte Kriege, gottesfürchtig auch im Kriege, menschlich bei Eroberungen, auf Disziplin und treue Diener haltend, nur vom Himmel den Sieg erwartend, frei von allen sinnlichen Begierden, ein Feind der Tyrannei und Ungerechtigkeit. Darin besteht hier die in dem Abschnittstitel versprochene „Informatio principis". Besonderes Eingehen auf die dem Fürsten notwendigen Bildungsstoffe scheint Ka-

pitel 7 in Aussicht zu stellen mit der Überschrift: Quod princeps sit scientia illuminatus; allein es enttäuscht gleichfalls die bescheidensten Ansprüche, die man an eine Bildungsschrift zu stellen hat. Zur Charakterisierung der Darstellungsweise ist es wohl geeignet und mag deshalb hier wiedergegeben werden:

Weil der Fürst nicht imstande sein kann, die vorgenannten Pflichten zu erfüllen, wenn er nicht durch weisheitsmäfsige Wissenschaft erleuchtet ist, so mufs der Fürst erleuchtet sein, d. h. erfahren in der Wissenschaft, vor allem aber in der Gottesgelahrtheit (sapientia divina), damit er ohne Irrtum Gesetze gebe, die dem göttlichen Gesetze konform sind (Deuteronom. 17). ... Daher waren auch die heidnischen Fürsten wohl unterrichtet und lernbegierig, wie man an Ptolemäus sieht, der, obwohl Heide, die 70 Übersetzer des Gesetzes berief. (Historia ecclesiastica lib. 5. — Augustin, L. de doctrina christiana, c. 4—18. De civitate dei, c. 41.) Und so ist es auch ersichtlich an Alexander, der von Aristoteles unterrichtet wurde, wie A. Gellius (Agellius) im Buche der Attischen Nächte berichtet. .... Daher spricht von diesem Fürsten Alexander Nequam im Buche De naturis rerum über dessen vielseitiges Wissen, selbst in den Naturwissenschaften. Ähnlich erzählt Seneca, Epist. 10, cap. 3, dafs er auch die Geometrie zu erlernen strebte, um zu wissen, wie klein (pusilla) sein Gebiet war. Ferner erzählt Plinius von Alexander .... So zeichneten sich auch andere Fürsten durch Wissenschaft aus. Z. B. hatte Nero den Seneca zum Lehrer, Trajan den Plutarch, wie dieser berichtet im Buche mit dem Titel „De instructione Trajani“..... Von der Lernbegier aber des Julius Cäsar wird in dem Buche „De vita Caesarum“, im ersten Teile erzählt.... Und ähnlich so schrieb Solinus im ersten Buche, Kap. 2. Dasselbe wird von Theodosius erzählt im Prolog der Historia tripartita nach Sozomenos..... Ferner von Karl dem Grofsen, der besonders die Bücher De civitate dei des heil. Augustin geliebt habe. Ihn lehrte auch Alkuin die Dialektik, die Astrologie und die Rhetorik, und er liefs die Hohe Schule (studium) von Rom nach Paris übersiedeln, verbesserte den Kirchengesang in Metz usw. In demselben Sinne sprach ein gewisser König der Römer in einem Briefe an den König der Franken und ermahnte ihn, er möge für die Unterweisung der Kinder in den Wissenschaften Sorge tragen, und fügte sehr hübsch hinzu, ein ungebildeter König sei gewissermafsen ein gekrönter Esel. Deshalb wurde jenes Zeitalter das goldene genannt, weil damals die Weisen die Herrscher waren (Seneca, epist. 44), wie Boethius im ersten Buche De consolatio, cap. 4 nach Plato erwähnt, sowie Valerius 7, cap. 2.

Am meisten gezieme es den Fürsten, in allen Doktrinen bewandert zu sein, sagt Vegetius Renatus, und ein königliches Tun ist es, weise zu werden und urteilen zu können, sagt Tullius im Buche 2 De divinatione .... Wenn aber dennoch etwa ein Fürst unbekannt sein sollte mit der göttlichen Wissenschaft, dann soll er die Kenntnis des göttlichen Gesetzes von den Priestern erforschen, wie es das göttliche Gebot vorschreibt, und soll die wirklichen Gelehrten hören und sich auf deren Ratschläge verlassen, wie es David machte, der den Propheten Nathan bei sich hatte und den Priester Sadoch.

Man erfährt also bei Johannes Guallensis, wie aus allen ähnlichen Bildungsschriften des Mittelalters nicht, was nach Meinung des Autors der geeignete Bildungsstoff für einen Fürsten sei, und noch weniger, auf welche Weise er sich denselben aneignen könne. Und ganz ähnlich zeigt sich die im Altertum und Mittelalter fast gleichmäfsige pädagogische Gleichgültigkeit und Oberflächlichkeit in allen andern Teilen der Summa collationum.

Diese erörtert genau in derselben Art weiter — in sklavischer Angliederung an die noch ganz antik geformte Vorlage — die moralische Unterweisung der höheren Beamten und Richter, der Advokaten, der Senatoren und Konsuln, der Schatzmeister und Kämmerer des Herrschers, der Hofleute; dann des Soldatenstandes, des arbeitenden Volkes, der Arbeiter der sieben artes mechanicae, deren Reihenfolge und Anzahl Hugo von St. Viktor in seinem Didascalicon festgelegt hatte (Weberei, Waffenschmiedehandwerk, Schiffahrt, Ackerbau, Jagd, Medizin, Theaterwesen), deren Ermahnung aber, wie ausdrücklich hervorgehoben wird, wieder je nach dem einzelnen Gewerbe anders ausfallen müsse. Hier wird auch einige Male ähnlich lautend die Gelegenheit angeführt, die der Prediger für seine Zwecke wahrzunehmen habe: Cum vidit laborantes de lanificio, quae ars prius numerata est et continet omnia texendi, consuendi et retorquendi genera..., tunc debet praedicator tales movere, ut faciant sibi spiritualem vestem.

Der zweite Teil setzt den Zusammenhang der Staatsglieder und ihre gegenseitigen Beziehungen auseinander. In echt scholastischem Streben nach Systematisierung werden

diese Beziehungen in folgender Ordnung nacheinander betrachtet: 1) De cohaerentia sive colligatione legali sive ordinali, quae est dominorum ad servos et econverso; 2) de colligatione naturali, quae est parentum ad filios et econverso et fratrum adinvicem seu cognatorum; 3) ferner vom Eheverhältnis; 4) von dem geistlichen Verhältnis der Christen untereinander; 5) von den bürgerlichen Beziehungen zwischen Nachbarn und Mitbürgern; 6) von dem Freundschaftsverhältnis; 7) von der Kameradschaft und 8) von dem Meinungsaustausch mit Andersdenkenden. In dem Verhältnis zwischen Eltern und Kindern ist die Erziehungspflicht und kindliche Dankbarkeit das Wesentliche; aber der Verfasser kommt nicht über die Zitierung alter, längst bekannter Autoritäten hinaus, nur, dafs bei ihm sämtliche Zitate mit genauer Stellenangabe versehen sind, so dafs er wohl durch Vergleich mit anderen Schriften des Mittelalters literarische Dienste tun könnte.

Der dritte Teil macht Unterscheidungen in der Unterweisung der Menschen durch den Prediger nach gewissen allgemeinen, vielen gemeinsamen Umständen: Geschlecht, Alter, Stand usw. Welche Eigenschaften also sollen den Männern, den Frauen, den Jungen, den Alten, den Adligen, dem Volke usw. anempfohlen, welche abschreckend geschildert werden? Hier hat der Verfasser wiederum Veranlassung, den allgemeinen Bildungsgedanken bis weit in die rein pädagogischen Gebiete hinein zu verfolgen. Denn die zweite Distinctio handelt zunächst De informatione infantium, nachdem in der Einleitung erst die sechs Menschenalter charakterisiert worden sind. Die Erziehungs- und Lernfähigkeit der Kindheit werden ebenso zu notwendigen Veranlassungen der Unterweisung gemacht, wie die zahlreichen Untugenden dieses Alters. Aber noch Männer und Greise bedürfen vielfach der Ermahnung, wie kurz nachgewiesen wird.

Die Unterschiede der Verhältnisse der Menschen nach dem Stande der Eltern (Adlige und Nichtadlige), nach der Vermögenslage (Arme und Reiche), nach der Lebensweise (Sünder und Bufsfertige), nach den bürgerlichen Verhältnissen oder status im Sinne des Autors (wie Eheleute und Unverehelichte), nach zufälligen Umständen (Glückliche und

Unglückliche), nach der leiblichen Konstitution (Gesunde und Kranke) werden in den folgenden Distinktionen des dritten Teiles in ihrer Bedeutung für den Prediger zusammengestellt.

Eine besondere Gruppe von Leuten bilden die Geistlichen, welche einen vollkommen geschlossenen Staat im Staate bilden, so dafs die Überschrift des von ihnen handelnden Abschnittes De republica ecclesiastica lautet und folgendermafsen eingeleitet wird:

Praemissis igitur variis auctoritatibus, narrationibus et exemplis, ex quibus evangelicus praedicator potest habere occasionem instruendi homines illiteratos conferendi cum eis edificatorie secundum diversitatem dignitatum ..., in hac parte summo magistro dirigente colligantur auctoritates, narrationes et exempla, quibus praedicator apostolicus amplius utiliter potest habere occasionem informandi homines literatos et ecclesiasticos et utiliter conferendi cum eis. — Et quia ex talibus personis consistit respublica ecclesiastica, cuius caput est summus pontifex, prout ait Hugo De sacramentis, parte 2, c. 4 ..., ipsi summo pontifici possunt adaptari quae dicta sunt supra parte prima (nämlich im Abschnitt von dem Fürsten).

Als Geistlicher ist natürlich der Verfasser keinen Augenblick im Zweifel, dafs nach der Theorie der Kirche die geistliche Macht über der weltlichen steht. Aber auch der gesamten Geistlichkeit ist der lehrende Prediger — damit ist offenbar hier der wandernde und predigende Minorit gemeint — ein Mahner, Prüfer und Richtunggeber. Er soll den Geistlichen vor Augen führen, dafs sie in der Theologie (scientia coelestis) wohl bewandert und von tadelfreiem moralischen Lebenswandel sein müssen, dafs und wie die Würdigsten für die Bischofstühle zu erwählen, wie die geistlichen Berufspflichten auszuüben seien: die Austeilung der Sakramente, das Predigtamt, für das er vor allem Bewährung des Predigtinhalts durch des Predigers eigenes Leben verlangt, das kirchliche Richteramt.

Der fünfte Teil beschäftigt sich mit der Unterweisung der noch Lernenden durch den geistlichen Lehrer. Es wird aber ausdrücklich gesagt, dafs unter den scolares und discipuli nicht nur die geistlichen Berufsschüler, künftige

Geistliche, sondern auch die weltliche Wissenschaft Lernenden, die philosophi, gemeint seien, und zwar die Lernenden, durchaus im pädagogischen Sinne; denn es wird fort und fort nur von den pueri gesprochen. Johannes Guallensis entwickelt hier eine vollkommene Pädagogik mit all den charakteristischen Schwächen mittelalterlicher Geistesprodukte dieser Art. Mit dem Beweise von dem Werte und der Bedeutung des Wissens und der Wissenschaft beginnend, erörtert der Verfasser die Voraussetzungen des erspriefslichen Lernens in der körperlichen und geistigen Verfassung und kommt sodann auf die notwendigen Elementarkenntnisse: Buchstabenkenntnis, Schreiben, Lesen, Grammatik, wobei er uralte pädagogische Weisheit nach Varro, Quintilian, Seneca, Cicero und den die Alten ausschreibenden und nachahmenden Autoren, wie Hugo von St. Viktor, Pseudo-Boethius, Alphorabius u. a. mit vorbringt, wie z. B. dafs es schwerer sei, einen erlernten Fehler wieder zu beseitigen als ihn von vornherein zu vermeiden, dafs man stufenweise im Lernen fortschreiten solle, und ähnliches. Der Lernende brauche aufser einem moralischen Lebenswandel im allgemeinen, noch besondere Tugenden, wie vor allem Bescheidenheit (er solle keine Schrift zu geringfügig ansehen, um sie zu studieren), andächtiges Nachdenken, mäfsige Armut, wie es schon Hugo verlangt habe. An dieser Stelle (V., Dist. 1. Cap. 6) erwähnt Johannes auch eines gewissen „Senex carnotensis". Im Policraticus, li. 2, cap. 13, werde gesagt, jene Studententugenden seien claves discendi, aber „senex carnotensis paucis expressit, ubi superaddit, quod una clavis est amor docentium". Der Kenner der Schriften des Johannes von Salisbury wird in diesem Alten aus Chartres sogleich Bernhard von Chartres († um 1130), den berühmten Grammatiker der berühmten Schule von Chartres, wiedererkennen, der von dem alten Literaturhistoriker jene Bezeichnung erhalten hatte.

Aber nicht nur der Lernende, sondern auch der Lehrende hat Berufspflichten übernommen, und diese Seite der pädagogischen Betrachtung vom Standpunkte eines Predigers aus füllt den zweiten Abschnitt des pädagogischen Buches.

Denn prinzipiell besteht überhaupt kein wesentlicher Unterschied zwischen dem empfangenden und dem gebenden Teile der Schulzunft, wie an dem Satze deutlich erkennbar ist: Scolastici vero tam docentes quam addiscentes ammonendi sunt de artificioso studio in libris; oder wenn es mit Bezug auf die moralisch beste Gemütsverfassung beim Lernen folgendermafsen heifst: Scolasticus ergo, quamdiu est discipulus, acquirat scientiam studiose, quando est doctor, doceat artificiose et semper utatur scientia recto fine et intentione [1].

Während darauf der sechste Teil die hauptsächlichsten Belehrungs- und Ermahnungsthemen für Mönche und Ordensleute enthält, bespricht der Autor im letzten Buche die Vorbereitung auf den Tod, die bekanntlich in der ganzen mittelalterlichen Welt in den mannigfaltigsten Formen zur Grundlage und zum Ausgangspunkt literarischer Erzeugnisse und moralischer Unterweisung gemacht wurde.

Alles wird in der umfangreichen Predigtlehre des Johannes Guallensis — wie schon betont ist — durch eine gewaltige Menge von Zitaten bekräftigt, die mit wenigen Ausnahmen ziemlich genaue Stellenangaben zeigen, was anderen ähnlichen Werken jener Zeit nur selten nachgerühmt werden kann. Dies kann gewifs zuweilen von literargeschichtlichem Werte sein. Nur eine kurze, oberflächliche Übersicht kann hier von unsres Predigtlehrers Quellen und Autoritäten gegeben werden, wobei wir — entgegen der berechtigten Forderung des alten Lappenberg — die Bibelzitate ganz aufser Spiel lassen, die zitierten Kirchenväter nur summarisch aufführen und auch den einzelnen sonstigen Werken nicht weiter nachgehen, sondern mehr andeutend und erinnernd als ausführend und beweisend verfahren.

Nicht wenige Namen aus dem Altertum begegnen uns in der Predigtsumme, und für die mittelalterliche Philologie dürften einige der klassischen Zitate nicht belanglos sein, obwohl sie meist aus zweiter und oft recht trüber Quelle ge-

---

1) Die umfassende Bedeutung der Bezeichnung scolasticus, über die schon so viel gestritten worden ist, tritt hier ganz ungewöhnlich klar hervor.

schöpft sind. Die Verifizierung der Anführungen mufste zurückgestellt werden, würde jedoch verhältnismäfsig geringe Schwierigkeiten bieten. Einige der mittelalterlichen Quellenstücke bedürfen noch der Aufklärung.

Von Schriftstellern [1] des lateinischen Altertums (einschliefslich der christlichen und patristischen Zeit) werden die nachstehenden mehr oder weniger häufig zitiert:

Seneca: Epistolae ad Lucilium — Dialogi (De beneficiis, de tranquillitate, de ira, de beata vita, de providentia) — De naturalibus (7 libri naturalium quaestionum) — De clementia ad Neronem.

Trogus Pompeius: Historiae Philippicae (nur bekannt durch einen Auszug des Justinus). — Das „De Alexandro“ genannte Werk ist sicherlich nur ein Teil jener Historien.

Valerius Maximus: Factorum et dictorum memorabilium libri 9 oder De virtutibus (viel gelesen, auch in einem Auszuge des Julius Paris [ca. 400]).

Pseudo-Plutarch: Instructio Traiani, das ist: De politia et imperatoria institutione ad Traianum Imperatorem (vielfach verbunden mit dem gleichfalls pseudo-plutarchischen „De liberis educandis“).

Cicero: De officiis — De senectute — Rhetorica (das ist im Mittelalter meist: De inventione und Rhetorica ad Herennium) — De natura deorum — De divinatione — De amicitia — Tusculanae quaestiones.

Aulus Gellius (Agellius): Noctes atticae.

Vellejus Paterculus, Zwei Bücher römischer Geschichte.

Macrobius. Wohl beide Werke von ihm benutzt: der Kommentar zu Ciceros Traum des Scipio und die 7 Bücher Saturnalia. Das letztere wird auch unter dem ohne Verfassernamen zitierten Liber saturnalium zu verstehen sein.

Sallustius (Crispus). Es ist nicht ohne weiteres ersichtlich, welche von dessen drei historischen Schriften zitiert wird.

Hegesippus: das ist die freiere der lateinischen Übersetzungen von des Josephus Geschichte des jüdischen Krieges.

Quintilian: De institutione oratoris.

Varro: De liberis educandis.

Julius Florus, der Geschichtschreiber. Zuweilen anscheinend auch der Dichter Publius Annius Florus. (Der Zuname „Amernus“ bei Joh. Guallensis — nach den Drucken — ist vielleicht aus Annius verlesen).

---

1) Eine besondere Anordnung oder Gruppierung derselben ist hier nicht vorgenommen worden.

Boethius: De consolatione philosophiae, und das Pseudowerk „De disciplina scolarium“.

Julius Solinus, der Polyhistor: Collectanea rerum memorabilium.

Flavius Vegetius Renatus, wohl nur seine Epitoma rei militaris.

Cassiodorus: Historia tripartita, d. h. seine Kirchengeschichte.

Sextus Julius Frontinus, ohne Angabe der betr. Schrift.

Cato d. Ä.: Briefe (können wohl nur mittelbar aus Cicero bekannt geworden sein).

Apuleius aus Madaura; von ihm ist für die Predigtstofflehre anscheinend nur die Schrift De deo Socratis benutzt; vielleicht aber auch seine Metamorphosen.

Petronius (Arbiter) wird ebenfalls mehrmals genannt.

Von Sulpicius Severus werden Dialoge zitiert, das sind zwei kürzere Stücke, die im Zusammenhang mit seiner Vita Martini stehen.

Der nach Johannes von Salisbury zitierte Lucius dürfte wohl des Lukian Λούκιος (ἢ Ὄνος) sein, dessen Bearbeitung durch Apuleius dem Mittelalter wohlbekannt war.

Bei weitem bevorzugt also Johannes Guallensis bei seiner Beispielsammlung die Historiker, was ja auch in Anbetracht seines Zweckes erklärlich ist. Aber die Dichter fehlen keineswegs vollständig: Vergil, der als Historiker, Dichter und Morallehrer verehrt wurde, Horaz, Terenz, Juvenal werden genannt, am häufigsten aber wohl Claudian, dessen Werke, besonders das Fragment „De raptu Proserpinae“, im Mittelalter ja viel gelesen wurden. Actius, wahrscheinlich der alte Tragödiendichter, und Ennius sind dem Verfasser wohl nur aus Cicero bekannt geworden. Zuweilen führt die Summa auch Dichter und sonstige Autoren ohne Namensnennung ein mit Worten wie: „De hoc narratur in quodam antiquo scripto“ oder „Sicut dicit alius egregius versificator“.

Unter den Griechen überragt Aristoteles (Sapiens oder philosophus genannt) alle übrigen; er wie die andern sind aber dem Lehrer der Predigtkunst sicherlich nur aus lateinischen Übersetzungen bekannt, die wiederum durch verschiedene Kanäle gegangen sind. Von Aristoteles wird am häufigsten das Pseudowerk „De informatione ad Alexandrum“ benutzt; ferner werden angezogen „De animalibus, Metaphysica, Liber naturalium, Ethica“. Der „Commentator Ethicorum“ ist bei ihm, wie im Mittelalter überhaupt, Averroes. Die übrigen genannten griechischen Autoren wie Herodot, Euripides, Epimenides, Meandros, Demosthenes, Plato tragen nur vereinzelte Sentenzen und dergleichen bei. Kenntnis der griechischen Sprache hat — wie man fortwährend sieht —

der englische Franziskaner nur höchst mangelhaft gehabt, denn es begegnen die wunderlichsten Entstellungen griechischer Namen. Bekannt geworden ist die Anführung des rätselhaften griechischen Mannes „Anapsus anathaxus", der bei Valerius Maximus lib. 7, cap. 2 zu finden sei, wo es heifse: „leges esse tales, ut ait anapsus anathaxus, quod hiis pauperes et humiles contringi, divites et potentes alligari non contingat." Ein humanistischer Herausgeber der Summa collationum hat schon dabei den Namen Anatharsus eingesetzt.

Eine Namensform wie Esitius für Hesychius ist jedoch dem ganzen Mittelalter eigen. Es ist noch nicht ermittelt, ob hier der Grammatiker oder der Geschichtschreiber dieses Namens angeführt wird. Der Name Themistedes bezeichnet einigemal den Perserkämpfer Themistokles, an anderer Stelle aber den neuplatonischen Philosophen und Redner Themistios, der nach dem zitiert wird, was Augustin in einem seiner Briefe von ihm sagt.

Unter den benutzten mittelalterlichen Schriftstellern ragt an Bedeutung für das vorliegende Predigtmagazin weit vor allen andern Johannes von Salisbury († 1180) hervor. Ja man kann dessen Einflufs auf die hier vorgetragene Predigtlehre kaum hoch genug einschätzen. Nicht nur, dafs sein Hauptwerk, der sog. Policraticus, mehr als hundert Male zitiert wird, sondern auch die ganze Anlage der Schrift, ja eigentlich ihr Grundgedanke ist diesem grofsen Gelehrten des 12. Jahrhunderts entnommen. Was der aus England stammende Bischof von Chartres des 12. Jahrhunderts in seinem „Versuch eines kirchlichen Staatsrechtes" aufstellt, das will der englische Minorit des 13. Jahrhunderts in die geistliche Praxis überführen. Die Vertretung der idealen Interessen der Menschheit und des gesamten Volkes durch die Kirche, gegenüber den weltlichen Machthabern, welche der Saresberiensis theoretisch verfocht [1], sucht der Guallensis in die Wirklichkeit überzuführen, indem er dem Geistlichen als Organ der Kirche seine jeweiligen Aufgaben im einzelnen zuweist.

Aufserdem sind — meist nach dem Geständnis unseres Franziskaners selbst — die meisten der klassischen Zitate nur dem gelehrteren Vorgänger entlehnt. Hatte doch Johannes von Salisbury, wenngleich ebenfalls nur nach lateinischen Übersetzungen, die wichtigsten griechischen Philosophen von Aristoteles bis Philo zu seinen enzyklopädischen Darlegungen herangezogen.

Nicht weniger umfassender Art ist das Buch des Landsmannes beider Gelehrten, des Alexander Nekkam „De naturis rerum". Die grofse grammatisch-lexikalische Enzyklopädie des Langobarden

1) Vgl. Schaarschmidt, C., Joh. Saresberiensis . . . ., Leipzig 1862.

Papias wird mehrere Male zur Begründung gelehrter Meinungsäufserungen angezogen. Natürlich fehlt auch das grofse Lehrbuch des früheren Mittelalters, die Etymologiae des Isidor von Sevilla nicht, aber auch nicht desselben Bischofs „De summo bono". Von den berühmten älteren wie zeitgenössischen Scholastikern finden wir hier nur verhältnismäfsig wenige vertreten; bei vielen von ihnen war zweifellos auch für die praktischen Predigtzwecke, die Johannes Guallensis verfolgte, nicht viel zu holen. Wir begegnen z. B. Hugo von St. Viktor mit seinem Didascalicon und seiner Schrift De sacramentis; Wilhelmus Parisiensis mit seinem enzyklopädischen De Universo; ferner Bernhard von Clairvaux und Anselm von Canterbury. Alle die glanzvollen Namen der grofsen zeitgenössischen Epoche wie Alexander von Hales, Roger Bacon, Thomas von Aquin, Albertus Magnus, Bonaventura, Vinzenz von Beauvaix, Jakob de Voragine u. v. a. haben nichts zu den Predigtstoffen des Wallisers beigetragen, soweit man dies aus den zitierten Werken ersehen kann, dagegen sind den Scholastikern noch beizuzählen die zitierten arabischen Philosophen Avicenna und Alphorabius und der schon erwähnte Kommentator des Aristoteles, Averroes.

Die Autoritäten des Kirchenrechts werden von Johannes Guallensis, wie von allen geistlichen Schriftstellern, gern mit angeführt: die Canones, die Dekretalen des Gratianus und der oben schon erwähnte Hostiensis mit seinen Kommentaren.

Auch eine Anzahl anonym aufgeführter Werke ist benutzt, die aber unter den Gebildeten der damaligen Zeit als allgemein bekannt gelten durften: die „Historia Romanorum" ist in einigen Fällen die tatsächliche oder legendenhafte Geschichte des römischen Volkes, wie sie der Autor kannte; in anderen aber sind anscheinend die „Gesta Romanorum" gemeint, deren sagenhafte Erzählungen ja überall gern benutzt wurden. Ferner finden wir die Vitae patrum, die hier noch nicht die sonst übliche Titelform „Vitaspatrum" zeigen. Der Liber de vita Caesaris, der auch De vitis Caesarum genannt wird, ist ohne Untersuchung unbestimmbar. Sind die Vitae imperatorum (seu De viris illustribus) des Aurelius Victor oder die Biographie des Sueton oder ein mittelalterliches Werk gemeint? Von den mittelalterlichen Geschichtswerken wird genannt Helinandus (der anscheinend nur fälschlich in einer Ausgabe Erhardus genannt wird). Das ist der berühmte Zisterzienser und Chronist, bekannt als Monachus frigidi montis (Moine de Froidmont, gest. 1223), dessen Chronik u. a. von Vinzenz von Beauvais stark benutzt wurde und dessen Predigten ganz besonders schon durch eine Häufung klassischer Zitate aufgefallen sind [1]. Gewisse Zitate aber — so vor-

1) Vgl. R. Rothe a. a. O. S. 241.

nehmlich das über die notwendige Übereinstimmung der menschlichen und der göttlichen Gesetze — stammen aber nicht aus der Chronik des französischen Mönches, sondern aus seinem Fürstenspiegel „De instituendo rege“, dessen Benutzung bei Vinzenz zwar nachweisbar ist, aber als Original erst noch wieder aufgefunden werden mufs. Bedas Kirchengeschichte liefert ebenfalls einige Anekdoten, ebenso der sog. Damascenus, d. i. Joh. von Damaskus (8. Jahrh.). Mittelalterliche Bearbeitungen alter orientalischer Sagen galten gleich geschichtlichen Erzählungen. So werden Exempla z. B. dem sog. Barlaam, d. i. der bekannte, auf buddhistische Quellen zurückgehende geistliche Roman des Mittelalters, entnommen.

Gleich eigentlichen Geschichtswerken werden natürlich auch Heiligenleben geachtet, von denen besonders aufgeführt werden: Vita sancti Kinderni vel Minderni, Vitae sanctarum virginum scilicet Katharinae, Agnetis, Caeciliae et aliarum, Vita beatae Brigittae, Vita beati Basilii, Vita Johannis Eleemosynarii.

Zweifelhaft sind dem Verfasser dieser Zeilen vorläufig noch die Werke geblieben, welche mit den folgenden Titeln bezeichnet werden: Tractatus, qui dicitur Liber philosophiae; Tractatus qui dicitur Dogma philosophorum. Der Name eines Dichters lautet Ennithus vel Ethnicus — offenbar nur mifsverständlich als Eigenname aufgefafst. Der Liber qui dicitur Paradisus, auch Paradisus patrum genannt, ist jedenfalls das gleichnamige Werk, das unter Ambrosius' Namen geht, und der Tractatus de duodecim abusionibus wohl der Pseudo-Augustinische. Freilich gibt es auch spätere Abhandlungen desselben Titels, wie z. B. einen Pseudo-Bernhardus. Der Liber naturalium ist wohl das Aristotelische Buch.

Endlich mögen noch die Namen der öfter zitierten Kirchenväter — jedoch ohne besondere Angabe der betreffenden Werke — hergesetzt werden: Gregor, Augustin, Hieronymus, Ambrosius, Chrysostomus, auch Origenes und Cassian.

Dafs Johannes Guallensis öfter sich selbst zitiert, sei es durch ein „ut supra“ auf die vorliegende Summa selbst verweisend, sei es andere seiner eigenen Werke heranziehend, ist schon früher mit erwähnt worden.

Oft zitiert er gar nicht die Worte des gerade genannten Schriftstellers selbst, sondern verweist kurz auf diesen oder dessen Werk und die betreffende Stelle, an welcher man irgendwelche Aussprüche über den jeweiligen Gegenstand

finden könne. Daraus wird ganz besonders der Charakter der ganzen Summa als literarischer Wegweiser zur Abfassung von Predigten für alle Arten von Zuhörern ersichtlich.

Dafs dieses literarische Hilfsbuch besonders aber zur Belehrung der heranwachsenden Generation von Predigern dienen sollte, sagt der Autor nochmals am Schlusse des Ganzen, wobei er in üblicher Weise seiner Bescheidenheit Ausdruck gibt. Er schliefst mit den Worten (7. Buch, 3. Distinktion, 7. Kapitel):

Si qui vero iuniores praedicatores dignentur praemissa respicere et inde sumere occasionem conferendi cum variis hominibus utiliter: quae sunt dicta ruditer, corrigant caritative; quae sunt omissa, suppleant perfecte; quae sunt superflua, diminuant provide; indulgeant collectori praedictorum, pensando eiusdem affectum in colligendo praedicta puerilia (!) ad dandam occasionem praedicatoribus .... Et exemplo philosophorum, qui primo rudia tradiderunt, quibus alii succedentes subtiliora invenerunt, sic incipiens processum huius collectionis subtiliora et doctiora, vel decora et utiliora salvatoris nostri gratia illuminante studeat invenire.

Die Zukunft hat die Hoffnung des wackeren Minoriten, dessen edle Absichten offenbar sind, nicht erfüllt, die Hoffnung auf eine Entwicklung, Verbesserung, Vervollständigung seines literarischen Versuches durch die strebende Nachwelt. Der in ihm und seinem Werke lebende, herrschende Gedanke von dem grofsen, alles umfassenden Lehramt der Kirche sank allmählich von der Höhe der Anschauung des hohen Mittelalters, des grofsen Trecento, herab und verlor seine Universalität. Eikes von Repgow aus den Tatsachen geborene Theorie von den zwei Schwertern, von der völligen Aufteilung der sozialen Gewalten zwischen Staat und Kirche, lebte sich allgemach aus; der Staat entdeckte mehr und mehr die Aufgabe, auch den idealen, geistigen Bestrebungen der Völker Aufmerksamkeit zuzuwenden. Nur ein wirkungsloses Scheindasein führte noch einige Jahrhunderte lang in theoretischer Wissenschaft der Begriff und der Name einer Politia sacra. Lange genug hat dieser Prozefs angedauert.

Aber für Johannes Guallensis' Zeit entsprach seine Predigtlehre einem Bedürfnis der bildungshungrigen Völker, und

zwar in höherem Grade, in umfassenderer Weise als alle die vielen Vocabularii praedicantium[1], geistvoller und zielbewufster als alle die sonstigen Predigtanweisungen, Exempelsammlungen und Predigtausarbeitungen in Vulgär- und Gelehrtensprache. Dieses Minoriten Auffassung von der bildungfördernden Kraft der geistlichen Autorität und Wirksamkeit entbehrt nicht einer gewissen Gröfse. Die Begeisterung für das hohe Lehramt der Kirche, das Interesse an der moralisch-religiösen Bildung des ganzen Volkes hatte sich in diesem Kopfe, der alle Bildungsbestandteile seiner Zeit in sich aufgenommen, wenn auch keineswegs fortgebildet hatte, mit dem Wunsche nach allgemeiner Verbreitung praktischer Lebensweisheit vereinigt. Seine Beispiele sollten diese an der Hand von wirklichen oder vermeintlichen Tatsachen allen Gliedern des Volkes übermitteln. So entstand unter seinen Händen — ein Anachronismus inmitten seiner Zeit — eine Art Bildungslehre für die Lehrer des Volkes, für die Diener der Kirche.

1) Vgl. z. B. Joh. Müller, Quellenschriften u. Gesch. d. deutschsprachlichen Unterr. 1882, S. 193.

# Zu Calvins Bekehrung.

Von

**P. Wernle** in Basel.

In Band 27, Heft 1 dieser Zeitschrift hatte ich einen Aufsatz „Noch einmal die Bekehrung Calvins“ veröffentlicht im Anschlufs an die Publikationen A. Langs und K. Müllers über denselben Gegenstand. Die im Jahr des Calvinjubiläums erschienenen Vorträge von K. Holl und von Fr. Sieffert scheinen mir eine nochmalige Inangriffnahme des wichtigen Themas zu rechtfertigen, wobei ich zugleich eine in meinem kirchenhistorischen Seminar von Herrn stud. theol. H. Grofsmann ausgeführte Arbeit darüber zu verwerten gedenke.

Es stehen sich in der Kontroverse zwei entgegengesetzte Ansichten gegenüber, diejenige der Tradition, gestützt auf die erste Vita Bezas, und diejenige, welche A. Lang auf Grund der ältesten Calvindokumente vertreten hat. Die traditionelle Bezasche Ansicht macht aus der Bekehrung Calvins einen sich durch viele Jahre hindurchziehenden Prozefs, dessen Anfang mit der von Olivetan empfangenen Anregung noch vor die Übersiedlung Calvins von Paris nach Orleans fällt, während sein Schlufspunkt, die endgültige Übergabe Calvins an Gott, erst in die spätere Pariser Zeit zu setzen wäre. Dagegen findet A. Lang in den Calvinbriefen bis und mit 1532 gar kein Anzeichen einer vorangegangenen Bekehrung und ebensowenig im Senecakommentar, wohl aber in den Briefen von Ende Oktober 1533, und deshalb setzt er zwischen diese so verschiedenartigen Dokumente die plötzliche Bekehrung Calvins. Ich habe in meinem früheren Aufsatz in dieser Zeitschrift die Langsche These dadurch zu

stützen versucht, dafs ich den Nachweis erbrachte, die Bezasche Ansicht beruhe lediglich auf hypothetischer Ausdeutung des Selbstzeugnisses Calvins in der Vorrede zu den Psalmen und könne daher einen selbständigen Wert gar nicht beanspruchen. Ich möchte diesen Satz heute mit allem Nachdruck wiederholen. Dafs Beza Calvins Selbstzeugnis benutzte, steht fest, er führte ja den ersten gustus verae pietatis, von dem Calvin schreibt, mit denselben Worten (ayant gousté etc.) auf Olivetans Einflufs noch in der Pariser Schulzeit zurück, dagegen liefs er Calvin erst etwa sieben Jahre nachher den Entschlufs fassen, sich Gott ganz hinzugeben, und nahm damit der Bekehrung Calvins gerade die Hauptsache, die Plötzlichkeit, die ihr Calvins Selbstzeugnis zuspricht.

Es ist sehr lehrreich, wie nun Holl einerseits, Sieffert anderseits sich aus dem Widerspruch zwischen den Calvintexten und Beza heraushelfen. Holl nimmt die subita conversio Calvins ganz ernst und verlegt sie mit Beza noch vor den Übergang zum Rechtsstudium in Orleans. Für ihn gibt es nur einen Einschnitt in Calvins religiöser Entwicklung, getreu seinem Selbstzeugnis, kein Zwischenstadium, keine Periode der Halbheit, auf alle Fälle keinen Prozefs, der sich über eine ganze Anzahl von Jahren erstreckt (Holl, p. 40f.). Damit setzt sich Holl in Widerspruch zu Bezas Bericht von der definitiven Übergabe an Gott erst in der späteren Pariser Zeit und vollends zu den ältesten Calvindokumenten, in die er nun die Vorstellung des „evangelischen“ Calvin hineintragen mufs. Gerade umgekehrt will Sieffert den bei Holl zu kurz gekommenen Instanzen gerecht werden innerhalb des Schemas der Tradition. Er verlegt, darin von Holl unwesentlich abweichend, den Anfang der evangelischen Richtung Calvins in die erste Orleanenser Zeit, aber das war eben nur ein erster schwacher Anfang, die Herstellung einer Gelehrigkeit, d. h. einer Möglichkeit, sich belehren zu lassen (Sieffert, p. 10f.). Es bedurfte eines neuen, stärkeren Impulses in der viel späteren Pariser Zeit, um Calvin von diesen schwachen Anfängen, die kaum wesentlich über den Le Fèvreschen Humanismus hinausgingen (p. 15), zur ganzen

Übergabe an Gott zu bewegen (p. 18), und daraus erklärt es sich, dafs in den ältesten Briefen und im Kommentar von irgendeinem wärmeren religiösen Interesse Calvins gar nichts zu entdecken ist (p. 16). Mir scheint, dafs Sieffert damit sowohl dem Schlufs des Bezaschen Textes als auch dem Eindruck, den man von Calvins ältesten Aufzeichnungen gewinnen mufs, weit gerechter wird als Holl, dafs er aber damit die subita conversio Calvins völlig aufhebt, also gerade den Hauptpunkt in Calvins Selbstzeugnis. Nun scheint mir dies Entweder-Oder Holls und Sifferts für die mifsliche Lage, in der jeder Forscher sich befindet, welcher die verschiedenen Aussagen Bezas und Calvins in Einklang bringen will, recht bezeichnend zu sein. Gibt man dem ersten frühen Ansatz Bezas einmal recht, so bleibt nichts anderes übrig, als entweder die subita conversio mit Holl ernst zu nehmen und einen evangelischen Calvin zu konstruieren, der in den ältesten Briefen und im Kommentar merkwürdigerweise nicht zu finden ist, oder mit Sieffert auf das Zeugnis der ältesten Calvintexte zu achten und die Bekehrung in einen Prozefs von mehreren Jahren zu verwandeln, d. h. ihre Plötzlichkeit zu streichen. Von beiden Autoren scheint mir immer der eine da recht zu haben, wo er den andern kritisiert, Holl im Ernstnehmen der subita conversio, Sieffert in der unbefangenen Würdigung der ältesten Calvindokumente. Aber im Rahmen der Bezaschen Tradition schliefsen sich das eine und das andere aus.

Ich glaube, wir müssen uns hier über die richtige Methode einigen, wenn eine Verständigung erzielt werden soll. Der einzig zulässige Ausgangspunkt scheint mir das Studium der ältesten Calvintexte zu sein. In keinem Fall Beza, der kein originales Wissen von der Sache besafs, sondern nach Vermutungen das Selbstzeugnis Calvins sich biographisch ausdeutete. Aber auch nicht Calvins Vorrede zu den Psalmen, so wertvoll sie natürlich ist, weil sie keinen sichern chronologischen Ansatz gewährt; sie läfst die Bekehrung nach der scheinbaren Ablenkung Calvins vom Kirchendienst, also nach dem Übergang zum Rechtsstudium einsetzen, wie bald darauf, wie lange hernach, davon sagt

sie nichts, daran liegt ihr gar nichts, sie hat auch den Übergang zum Rechtsstudium gar nicht wegen der Chronologie erwähnt, sondern weil er scheinbar Gottes Wege durchkreuzte. Endlich können wir nicht ausgehen von vereinzelten Aussagen viel späterer Briefe oder Werke Calvins, die doch nirgends ein klares, eindeutiges chronologisches Datum für die frühere Zeit geben und für sich allein keine These zu tragen imstande sind. Solche Stellen verdienen alle Beachtung, aber entscheiden und die Richtung der Untersuchung bestimmen können sie nicht.

Die Calvinkorrespondenz bis und mit 1532 wird keinen Leser zu dem Eindruck führen, es hier mit einem evangelischen Mann zu tun zu haben. Dafs Calvin den Eintritt der Schwester seines Freundes ins Kloster bedauert und gern noch zuletzt aufgehalten hätte (Op. X$^b$ 10), braucht nicht einmal notwendig auf Humanismus zu deuten, obschon der Humanismus auch mitspielen kann. Dafs er gelegentlich seinem Freund Daniel eine Bibel besorgen mufs (Op. X$^b$ 21), besagt gar nichts für evangelische Gesinnung, höchstens für das Interesse seines Freundes an einem christlichen Humanismus [1]. Derselbe Freund spricht ein Jahr vorher den Wunsch aus, Calvin möchte mit Hilfe seiner Freunde eine Offizialstelle erhalten (Op. X$^b$ 11 f.), für so gut kirchlich hält er ihn [2]. Am bezeichnendsten ist die Korrespondenz, die sich an Calvins erste Publikation knüpft, die beiden Briefe an seinen Freund Daniel in Orleans, der eine wohl dem Exemplar des neuen Seneca eingelegt (Op. X$^b$ 19f.), der andere ihm extra vorausgeschickt und darum vor Empfang des geschenkten Exemplars schon verdankt (Op. X$^b$ 20f., 21f.): menschlicher, freier von jedem religiösen Neben-

1) Man beachte, wie schnell Calvin in diesem Brief vom Auftrag des Freundes zu der eigenen, ihm jetzt viel wichtigeren Angelegenheit, seinem Senecakommentar, übergeht (H. Grofsmann).

2) Holl stellt diesen Brief als „gleichgültig" beiseite, „denn für die Ideen seines nikodemitisch gesinnten Freundes ist Calvin nicht verantwortlich zu machen" (p. 43f.). Aber wenn Calvin für denselben Freund eine Bibel besorgen mufs, ist auf einmal dieser Freund mit seiner Bestellung ein Argument (Doumergue I, 351). Für Daniel als Nikodemiten im Jahre 1532 spricht gar kein Beleg.

gedanken kann kein Autor sein Erstlingswerk in die Welt ausgehen lassen, seine erste Sorge ist, dafs er das für das Buch ausgegebene Geld wieder einfängt, darum sollen Freunde in Paris, Bourges und Orleans darüber lesen und es den Studenten zum Kauf empfehlen. Dann kommt auch der Gedanke an Calvins Ruf; der Freund soll ihm gleich melden, welche Aufnahme das Buch fand, wie man es besprach. Wo ist bei all dem die leiseste Rücksicht auf Gottes Ehre, der alles menschliche Handeln dienen soll? Man stelle etwa zum Vergleich einen Brief aus der Strafsburger Zeit (Op. XI 56 f.) daneben, wo alles Studium unter den Gesichtspunkt des Nutzens für die Kirche Christi und der persönlichen Besserung gestellt und vor der Gefahr gewarnt wird, zu lange bei der Profanliteratur zu verweilen. Und rein weltlich ist der Inhalt der ganzen Calvinkorrespondenz bis 1533, die religiöse Frage ist für diesen Mann noch nicht akut geworden [1], sie existiert kaum für ihn. Man müfste schon zu der Hypothese greifen, es seien aus der Calvinkorrespondenz vor einer Hausdurchsuchung bei Freund Daniel alle Calvinbriefe vernichtet worden, bis auf die, welche, religiös betrachtet, ganz bedeutungslos waren [2]. Diese Hypothese würde ich mir aneignen, wenn ich mir den Tatbestand dieser Briefe durchaus mit einem „evangelischen" Calvin reimen wollte.

Mit dem Ergebnis der Briefe deckt sich der Eindruck des Senecakommentars [3]. Ein Humanist hat ihn ge-

1) So formuliert H. Grofsmann seinen Eindruck in der eingangs erwähnten Arbeit.

2) In der Tat riskiert Doumergue I, 354 f. die Hypothese, dafs evangelische Calvinbriefe bei der von Beza-Colladon erwähnten Hausdurchsuchung in seiner Pariser Wohnung (Op. XXI, 56) erwischt wurden und für uns verloren gingen. Dagegen mit Recht Walker, John Calvin p. 94, der darauf hinweist, dafs Briefe Calvins an seine Freunde nicht in seiner eigenen Wohnung gefunden werden konnten, und dafs verdächtige Briefe vom Jahre 1533 noch nichts für 1530—32 beweisen würden.

3) Ich setze hier die vortreffliche Untersuchung Langs, Die Bekehrung Calvins, p. 23—29 voraus und suche sie zu ergänzen. Sehr zu wünschen wäre eine gründliche Würdigung des Werkes nach der philologischen Seite.

schrieben, der zu Buddaeus und Erasmus als zu den Zierden der neuen Bildung aufschaut (Op. V 6, 54), dabei als Franzose den Buddaeus höher stellend und dem Erasmus, so oft er kann, widersprechend, aber jedesmal als Philologe, nie von ferne aus religiöser Überzeugung. Nächstdem ist der Jurist Calvin hier wieder zu erkennen, am deutlichsten, wo er auf Alciat zu reden kommt und auf den früheren Albutiushandel, an dem er durch das Vorwort für seinen Freund Du Chemin (Op. IX 785) beteiligt war, anspielt (Op. V 146), aber auch im übrigen am Verweis auf das Corpus juris (Op. V 120) und an seiner Vorliebe für juristische und politische Materien. Aber der Humanist mit der umfassenden Kenntnis der antiken Literatur, mit einem sichern Überblick über das jedesmal zur Erklärung einer Stelle nötige Vergleichsmaterial, mit einem immer scharfen und sichern Urteil bleibt doch der Haupteindruck. Als solcher verfügt er natürlich auch über die formale Seite philosophischer Bildung, ist mit den Gesetzen der Dialektik vertraut (Op. V 54, 152), weifs seinen Syllogismus zu bilden, aber macht sich im übrigen nichts aus den argutiae scholasticae (V 145). Dagegen interessieren ihn in hohem Grade alle Fragen der Ethik und der ihr zugrunde liegenden Psychologie, psychologische und ethische Materien werden mit Vorliebe bei der Erklärung gestreift oder kurz besprochen, und dabei wird beständig Rücksicht genommen auf die Differenzen der antiken Schulen und auf Cicero als den besten Gewährsmann der antiken Philosophie. Die Fragen nach der Einteilung der Seele in einen vernünftigen und einen vernunftlosen Teil (V 22), nach dem Sitz der Seele in einer bestimmten Körpergegend (V 44 f.), nach ihrem dreifachen Begehren (V 45), nach dem Verhältnis von Leben und Atem, nach der Zusammensetzung der belebten Wesen aus den vier Elementen oder aus Bestandteilen der Gestirne (V 48) werden unter Anführung philosophischer Autoritäten berührt. Noch mehr interessieren den Autor die ethischen Fragen nach dem höchsten Gut als dem Ziel des menschlichen Handelns (V 15 f.), sowie nach den Triebfedern, ob die Tugend für sich allein ausreichend motivationskräftig ist,

oder ob Lust und Nutzen mit herbeigezogen werden müssen (V 39, 41). Wir hören vom Naturgesetz, das uns dem andern tun heifst, was wir selber für uns von andern wünschen (V 61), vom Gewissen, das soviel als tausend Zeugen gilt (V 102), und auf das allein doch der Christ sich nicht stützen darf, er mufs auf den Ruf sehen um des Nächsten willen (V 111f). Stark wird der soziale Trieb und die soziale Verpflichtung des Menschen betont, nicht für sich selbst, für die Seinen, für Vaterland und Menschheit ist einer auf der Welt (V 40). An der Willensfreiheit wird kein Anstofs genommen, sie hat sich blofs des Ansturms der Affekte zu erwehren, die ihr die Freiheit nehmen wollen (V 129). Von allen philosophischen Richtungen nimmt Calvin am meisten auf die Stoa Rücksicht, sehr oft polemisch, so gerade in der Hauptsache, wenn es gilt, die Barmherzigkeit als eine sittlich wertvolle Kraft einzuschätzen im Gegensatz zur stoischen Hochschätzung der Apathie (V 154, 156ff.). Jeder Leser der späteren Institutio erkennt schon hier den warmen Fürsprecher der Menschlichkeit gegen ihre herz- und blutlosen Verbildner. Paradoxien der Stoiker (V 39, 145, 154), so erscheinen für Calvin viele ihrer Eigentümlichkeiten, ihm ist die volle Humanitas ein grofses Ideal (V 41). Wo er auf juristische Materien, speziell auf das Strafrecht zu reden kommt, redet er der moderatio, der temperatura, der aequitas das Wort (V 35, 97, 34, 119), genau wie später in seinem theologischen Hauptwerk. Natürlich kommt auch die in der spätern calvinischen Politik besprochene aristotelische Systematik der Staatsformen schon hier ihm in die Feder (V 90, 31). Es fehlt nicht an den mannigfachsten Verbindungen mit den spätern calvinischen Ausführungen, allein, das ist die Hauptsache, nirgends in den Kernfragen weder der Ethik noch der Religion, sondern lediglich in gewissen allgemeinen philosophischen Voraussetzungen und in der Verehrung eines Ideals reiner Menschlichkeit, das dem Calvin aus der antiken Literatur hervorleuchtete (vgl. auch die magnanimitas V 52) und das er später über seinem bestimmt christlichen Ideal nicht vergafs. Zur Besprechung religiöser Fragen gab die Schrift Senecas wenig Veranlassung:

gelegentlich ein paar Ausfälle auf Auswüchse der antiken Superstition (V 62, 83f.), eine Erörterung über den Unterschied des Religiösen und Abergläubischen im Zusammenhang mit der Etymologie beider Ausdrücke (V 155 f.), endlich das einzig Bezeichnende und bei Calvin konstant Gebliebene eine hier an Senecas Worte sich anschliefsende religiöse Würdigung der Könige als Vikare Gottes, spezielle Organe der göttlichen Vorsehung — das führt dann zur scharfen Verwerfung des Zufallsglaubens (V 18 f.) — mit daran anschliefsender Verpflichtung, nun auch die Götter gerade in der Milde sich zum Vorbild zu nehmen (V 56).

Das zuletzt Hervorgehobene würde an sich noch nicht einmal zu dem Titel eines „christlichen“ Humanismus berechtigen, wohl aber führen auf denselben die Verwertung der Väter mitten unter den heidnischen Autoren, ganz spärliche Bibelzitate aus der Vulgata, der zweimalige Ausdruck „Unsre Religion“ und wiederholte polemisch christliche Wendungen gegen das heidnische Denken. Das einemal zwar tritt „unsre Religion“ blofs bestätigend zu den Zeugnissen der Alten von der religiösen Würde der Könige (V 18), das anderemal dagegen tritt sie in Gegensatz zu dem, was bei den Philosophen gelten mag, indem sie die Rücksicht auf den Bruder neben das eigene Gewissen stellt (V 111 f.). Von den Philosophen wird häufig, keineswegs immer, mit ersichtlicher Geringschätzung gesprochen (V 112, 154), auf ihre Widersprüche mit Vergnügen aufmerksam gemacht (V 15 f., 44, 124). Für uns bleibt es dabei, dafs Barmherzigkeit eine Tugend ist und dafs einer kein guter Mensch ist, wenn er nicht barmherzig ist, „quidquid in suis umbris disputent otiosi isti philosophi“, heifst es mit Bezug auf die Stoiker, und dann folgen die Belege für rechte Menschlichkeit aus Cicero, Juvenal, Horaz, Virgil und zuletzt: „für die Barmherzigkeit gegen die Stoiker lies Augustin De Civitate Dei Buch 9 und 14“ (V 154). Das ist immerhin keine Verwerfung der Philosophie überhaupt, sondern speziell der Stoa im Punkt der Apathie, und Calvin hat seine Bundesgenossen in der antiken Literatur selber. Ein andermal wird Seneca selbst zum Gewährsmann für die augustinische These vom Unwert

der doch nur aus Ehrgeiz hervorgegangenen egregiae virtutes ethnicorum zitiert, sofort kommt noch ein Sallustzitat zur Bestätigung, womit doch auch wieder der Einklang heidnischen und christlichen Denkens hervortritt (V 45). Aber das Gesagte würde genügen, um die Bezeichnung Calvins als eines „christlichen Humanisten“ zu rechtfertigen, genau wie wir sie dem Erasmus oder Buddaeus oder Faber Stapulensis geben, die alle mit Bewufstsein bei ihrer Erneuerung des Altertums ihrer christlichen Überzeugung entschiedenen Ausdruck gaben, ohne deshalb doch von ferne gerade Protestanten zu sein.

Mehr ist auch aus den Bibelzitaten und Väterzitaten nicht zu gewinnen, sobald man sie an ihrem Ort näher betrachtet. Die drei Vulgatastellen Röm. 13, 2 (alle potestas von Gott), Prov. 16, 14 (ira regis nuntius mortis) und 1 Petr. 2, 18 (non vult dominos esse dyscolos) beweisen, dafs Calvin auch seine Bibel zunächst als Jurist und für seine Juristerei gelesen hat, resp. auch bei seinen juristischen Professoren gelegentlich einmal Bibelstellen hören konnte. Was daran verwunderlich, was evangelisch ist, weifs ich nicht [1]. Viel wichtiger ist doch das andere, dafs er von der allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschen an Hand einer Senecastelle schreiben kann ohne ein Pauluszitat (V 60), von Gottes Böse und Gute umfassender Allgüte, die uns zum Vorbild dienen soll, ohne eine Erinnerung an die Bergpredigt (V 56), vom nagenden Wurm des Gewissens an Hand von Seneca, Cicero und Juvenal ohne irgendein Bibelzitat (V 102). Dem Mann, der dieses Buch schreibt, liegt die ganze religiöse Welt der Bibel noch fern; würde er in ihr leben, so könnte er nicht sie nur dreimal für juristische Materien herbeiziehen.

Um so mehr ist er gründlich vertraut mit Augustin De Civitate Dei, von dem er Stellen aus Buch 1, 2, 3, 4, 5, 8, 9, 10, 12 zitiert mit Erwähnung der Buchzahlen. Es ist ihm eine Hauptquelle für die Kenntnis der alten Ge-

1) Zum Zitat 1 Petr. 2, 18 hat A. Lang alles Notwendige gesagt p. 26 ff.; er lehnt es mit Recht ab, in dem „Petrus in sua canonica“ ein kritisches Urteil zu finden.

schichte neben den römischen Historikern, er belegt aus ihm die Tapferkeit des Mutius Scaevola und des Curtius (V 45 = Aug. d. c. D. 4, 20; 5, 18, Calvin nennt fälschlich auch Buch 8), die Grausamkeit Sullas (V 95 = Aug. 3,28), stellt nach ihm die Scaevolae, Scipionen, Fabrizier zuammen (V 45 ohne Augustins Namen = Aug. 2, 29), führt Antisthenes als Urheber der Tugendethik an (V 15 = Aug. 8, 3). Den Juristen mufste die Stelle über das kirchliche Asylrecht interessieren (V 120 = Aug. 1,4), die Bedeutung des Wortes Tyrannus im neutralen Sinn (V 90 = Aug. 2, 21; 5, 19). Ohne ihn zu zitieren, spielt er wiederholt auf die Stelle vom magnum latrocinium an (V 19, 41 = Aug. 4, 4). Dafür, dafs unter den Menschen weniger gegenseitige Schonung waltet als unter den wilden Tieren, mufs Augustin beweisen neben Plinius, Quintilian, Juvenal, Horaz (V 142 = Aug, 12, 23). Der genaue Sinn des Wortes pietas wird aus Cicero und Augustin festgestellt (V 102 = Aug. 10, 1), für die Definition der misericordia Augustin aufgerufen (V 157 = Aug. 9, 5) und mehr noch dafür, dafs die Stoiker unrecht haben mit ihrer Verwerfung der Affekte und aller Menschlichkeit (V 154 = Aug. 9, 5; 14, 9). Gerade da, wo Seneca und mit ihm Sallust zum Geständnis der Nichtigkeit der sogenannten Tugenden der Heiden geprefst werden, fehlt Augustins Name (V 45), aber natürlich hat Calvin De Civitate Dei 19, 25 oder eine ähnliche Stelle im Sinn, der Gedanke war für einen Katholiken trivial. Wenn er für die verschiedenen Deutungen des Wortes religio auf Buch 6 von Augustins Werk verweist (V 156), wird er ursprünglich die Stelle über den Unterschied von superstitiosus und religiosus (Aug. 6, 9) gemeint haben, da Augustins Deutung der religio sich vielmehr 10, 3 findet. So ergeben alle Zitate aus De Civitate Dei dasselbe wie der ganze übrige Kommentar: ein Interesse für die juristischen, ethischen, historischen Materien, aber trotz der Stelle von den egregiae virtutes gar kein Augustinismus. De Civitate Dei ist für Calvin ein unschätzbares Bildungsbuch des christlichen Altertums, mit dem jeder Jurist, jeder Historiker, jeder Philologe vertraut sein mufs, wenn er antike Literaturwerke studiert. Aber was in

aller Welt deutet an dieser Benutzung auf evangelische Gesinnung?

Aber Calvin zitiert einmal De spiritu et litera, die Lieblingsschrift Luthers und Karlstadts in ihrer reformatorischen Erstlingszeit; die Wahl dieser Schrift ist doch ausschlaggebend! Nun, Calvin will eine Senecastelle, die vom Widerspruchsgeist der menschlichen Natur handelt, kommentieren, zuerst mit Ovid: Nitimur in vetitum semper cupimusque negata, dann mit Augustin: Et quae concupiscimus, nescio quomodo ardentius expetuntur, si vetantur (V 136). Er nennt die Schrift dabei De spiritu et litera, zitiert jedoch reichlich frei aus dem Gedächtnis [1]. Gerade diese Stelle hatte für den Juristen besonderes Interesse, ich vermute, sie begegnete dem Calvin in seiner Fachliteratur, so oft die Warnung vorkam, die Gesetze nicht zu überspannen. Ich würde nicht einmal mit Sicherheit auf eigene Lektüre dieser Schrift schliefsen. Eine andere Augustinstelle, die er aus De communi vita clericorum zitiert (V 112), hat er blofs dem Dekret Gratians entnommen c. 10 C. 12 qu. 1, es ist der jetzige Sermo 355, den Gratian mit jenem Titel zitiert hat [2]. Eine letzte Augustinstelle (V 23) nennt er ohne Angabe der Schrift, sie ist inhaltlich ohne Bedeutung [3]. Wunderlich ist, wenn man an den späteren Calvin denkt, nur schon das eine, dafs er heidnische und christliche Ethik sich gegenüberstellen kann als Gewissensethik und als Ethik der Rücksicht auf die fama neben dem Gewissen, nach Augustin. Man weifs, welche der beiden Instanzen ihn aus Frankreich hinausgetrieben hat, sicher nicht dieses Erbe Augustins.

Trotz aller Augustinzitate keine Spur von wirklichem Augustinismus, völliges Fehlen aller der dem späteren Calvin

1) Aug. De spiritu et litera 4, zweitletzter Satz: Nescio quo enim modo, hoc ipsum quod concupiscitur, fit iucundius dum vetatur.

2) Die ältesten Druckausgaben Augustins von Amerbach und Erasmus-Froben kennen keine Schrift De communi vita clericorum; Gratian aber zitiert jenen Sermon so.

3) Quemadmodum ait Augustinus: Persequamur in eis propriam iniquitatem, misereamur communem naturam. Ich wäre dankbar für Mitteilung der Zitatstelle bei Augustin.

charakteristischen augustinischen Tendenzen scheint mir das Ergebnis einer genauen Berücksichtigung der Augustinzitate Calvins zu sein.

Aufser Augustin werden von den Vätern zitiert Cyprian, Lactanz, Euseb, Hieronymus, Gregor der Grofse, Synesius. Daraus auf Lektüre dieser sämtlichen Autoren zu schliefsen, ist übereilt. Sie ist einigermafsen wahrscheinlich bei dem zweimal zitierten Cyprian ad Donatum (V 124, 133), der dem Kommentator juristisch und ethisch allerlei wertvolles Material bot[1], woraus nur nicht auf eine allgemeine Cypriankenntnis darf geschlossen werden. Vielleicht hat Calvin auch den Lactanz selber gelesen, er zitiert ihn dreimal sozusagen lexikalisch für eine anthropologische Frage (V 48 = Lact. de opif. Dei 11) mit Celsus, Gellius, Cicero zusammen, für die Göttin Bellona (V 95 libro primo = Lact. Instit. I 21) mit Cicero, für eine von Cicero abweichende etymologische Deutung der religio (V 156 = Lact. Instit. IV 28)[2] mit Makrobius. Alle diese Zitate machen mir den Eindruck, aus zweiter Hand zu stammen, aus Sammelwerken von Art unserer Lexika, aber ich will die Möglichkeit eigener Lactanzlektüre nicht schlechtweg verneinen, da die Werke des Lactanz für jeden Altertumsforscher so unentbehrlich waren wie Augustins grofses Werk. Von Hieronymus las Calvin seine Interpretatio der Eusebschen Weltchronik, aus der er mit Eusebs Namen die Ergebnisse des zweimaligen Zensus in Rom unter Augustus erwähnt (V 57 = Migne, Hieronymus 27, 551 und 563). Ob er dagegen die sprichwörtliche Rede von der Monarchie im Bienenstaat (V 123) wirklich selber der Epistel 125 des Hieronymus ad Rusticum monachum (Migne, Hieronymus 22, 1080) entnahm oder sonst irgendwo auflas, möchte ich nicht ent-

1) Das erste Zitat aus Cyprian ad Donatum c. 13 beleuchtet die gegenseitige Furcht von Tyrann und Untertanen, das zweite aus c. 10 den Zustand der Straflosigkeit in einem Gemeinwesen.

2) Die Editoren des CR reden von einem Irrtum Calvins, der das religare des Lactanz mit religere verwechselte; es mufs aber ein Druckfehler vorliegen, da Calvin ganz richtig die Abweichung der Deutung des Lactanz von der Ciceros konstatieren will.

scheiden. Gregors Moralia werden zweimal zitiert (V 37, 38), beidemal unter juristischen Gesichtspunkten[1], allein das erstemal aus Gratians Dekret c. 10 D. 45, wo ein Zitat aus Isidors Sentenzen dem vorher zitierten Gregor angerechnet wird, ein Beweis, dafs hier wenigstens Calvin seinen Autor nicht selbst gelesen hat. Das zweitemal hat Calvin ein Gregorzitat aus den Moralia im Auge, aber er zitiert es so frei und mit Zusätzen verbunden, die in Isidors Sentenzen ihre Parallelen haben, dafs wieder nicht auszumachen ist, ob er wirklich einen Gregortext vor sich hatte[2]. Endlich wäre ein Synesiuszitat von rein lexikalischem Wert (V 62, Erläuterung von facies = schema) zu nennen ohne nähere Angabe, aus welcher Schrift des Synesius, wer weifs, ob ihm selbst oder einem ihn verwertenden Schriftsteller der Gegenwart entnommen, vielleicht das einzige Synesiuszitat im ganzen Calvin und im besten Fall ein Zeichen, nach welchen rein philologischen Gesichtspunkten Calvin sich seine antiken Autoren auswählte. Im übrigen sei nochmals auf die Rolle des kanonischen Rechts für die Kenntnis der Väter mit Nachdruck verwiesen, es lag in der nächsten Sphäre des damaligen Berufs Calvins, und man braucht nur das Vorwort der ersten Institutio aufzuschlagen, um sich zu überzeugen, welche reiche Quelle des christlichen Altertums hier für jeden kirchlich geschulten Mann offen lag.

Aber evangelisch ist an dieser ganzen Väterkenntnis und Väterbenutzung Calvins schlechterdings gar nichts, man

1) Die erste Stelle ermahnt den Richter, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit zusammen zu üben, die zweite Stelle warnt ihn vor der Grausamkeit, die sich als Eifer für das Recht verhüllt.

2) Gregor, Moralia 23, 11 (Migne 76, 263): Sed quia saepe nonnulla vitia virtutes se esse mentiuntur, sicut effusio nonnunquam misericordia, et tenacia nonnunquam parcimonia et crudelitas aliquando justitia vult videri, ita ... — Calvin zitiert: Saepe se vitia ingerunt et se virtutes esse mentiuntur, ut tenacia parsimonia, effusio largitas, crudelitas zelus justitiae, remissio pietas videri velit ... Parallelen zu Calvins Text, welche die Gregor fehlenden Ausdrücke largitas, pietas, remissa (segnities) im gleichen Zusammenhang bieten, bei Isidor, Sent. II, 34 u. 35 (Migne 83, 636 f.) auf Grund von anderen Gregorworten (Moralia 32, 22, Migne 76, 662).

müfste wissen, wie viele damalige Humanisten über ebendiese Kenntnis von Augustins De civitate Dei etc. nicht verfügt haben. Sämtliche Zitate verraten dasselbe Interesse an historischen, ethischen, juristischen Fragen wie der ganze Kommentar, nicht mehr und nicht weniger. Die Ausrede, Calvin habe in diesem Buch keine Veranlassung gehabt, ein Bekenntnis abzulegen, hilft hier nichts. Eigentlich entbehrt der ganze Streit, ob diesen Kommentar der bekehrte oder der noch katholische Calvin geschrieben habe, nicht einer leisen Komik. Dafs nur die Möglichkeit vorliegt, Calvin lasse hier nichts von seiner evangelischen Gesinnung merken, sagt genug. Der Calvin, der einen gelehrten humanistischen Kommentar fertigbringt, ohne die leiseste Äufserung protestantischer Gesinnung, und der doch mit dem Herzen lebendig protestantisch gewesen sein soll, ja bereits ein Lehrer für andere im protestantischen Bekenntnis, wäre weder ein Protestant der damaligen kritischen Zeit, noch Calvin gewesen.

Das Bild von Calvin ändert sich mit einem Male durch die Briefe von Ende Oktober 1534 (Op. $X^b$ 25—30), wo zuerst die intime und geheime Beziehung auf Gerard Roussel und die Sorge um Geheimhaltung seines neuesten Traktats unter den Freunden, sodann aber auch der ganze Inhalt der Erzählung von den neuesten Pariser Vorgängen mit der deutlichen Parteinahme für die Partei Margareta-Roussel und gegen die Sorbonnescholastiker den entschiedenen Protestanten verrät. Es folgt dann wenige Tage nachher die berühmte Rektoratsrede des Freundes Cop, auf deren calvinischen Ursprung mir allein schon die Tatsache, dafs sich in Genf in Calvins Nachlafs ein solches Manuskript fand, hindeutet. Auf alle Fälle war Calvin schon nach der Vita Colladons in die Verfolgung verflochten, die diese Rektoratsrede zur Folge hatte (Op. XXI 56). Der folgende Brief ex Acropoli (Op. $X^b$ 37 f.), doch wohl aus Angoulême, ist als von dem Bekehrten geschrieben nie bestritten worden; er ist nur leider nicht exakt datierbar (Herminjard vers le mois de mars, III 156). Vielleicht ist in dieselbe Zeit und denselben Aufenthalt in Angoulême auch der Brief Nr. 8 der Opera ($X^b$ 15 f.), Herm. II 397 zu setzen wegen des gleichen

„ex acropoli“, das P. Daniel hinzufügte [1], der möglichen Deutung des „Bruders Robert“ auf Olivetan, dessen Briefe ja den Weg über Lyon machen mufsten [2], und vor allem auch wegen des religiösen Schlusses: Dominus vos omnes conservet . . ., der an die wiederholte Sprache vom „Herrn“ in dem anderen Brief ex Acropoli und an den späteren Briefschlufsstil des Reformators erinnert, während den früheren Briefen jede solche fromme Schlufswendung fehlt (Nr. 17 der Opera [X$^b$ 24] ist, als ganz datumlos und fragmentarisch erhalten, keine Gegeninstanz, sondern würde derselben Epoche angehören). Solche festen frommen Grufswendungen scheinen mir ein besonders charakteristisches Zeichen des Einflusses der Bekehrung auf die äufseren Formen zu sein, obschon das Material zu spärlich ist, um einen sicheren Schlufs zu erlauben.

Besteht die Behauptung des scharfen Unterschiedes der Briefe bis 1532 und von Oktober 1533 an zu Recht, so wäre ja damit nur angedeutet, dafs die Bekehrung zwischen die Edition des Senecakommentars und die Ereignisse vom Oktober 1533 fallen mufs, über das genauere Datum aber

---

1) P. Daniel datiert 1530; das ist so wertlos wie fast alle seine Datierungen (vgl. die Anm. bei Herm. und im CR). Herm. II, 397 erschlofs das Jahr 1532, weil er im Brief Daniels vom 7. März 1532 (Herm. II, 408 f., Op. X$^b$, 18 f.) eine Bezugnahme auf unseren Brief vom 18. Jan. finden wollte. Aber dem steht 1) entgegen, dafs am 7. März François Daniel sich für sich selbst entschuldigt, nicht für seinen Bruder (Herm. mufs deshalb willkürlich den Briefschreiber ändern), 2) dafs laut Brief vom 7. März Calvin den Vorfall im Brief an Du Chemin berührte, statt, wie zu erwarten wäre, im Brief an Daniel selbst, 3) dafs der Brief vom 7. März gar nichts von einer Abreise nach Italien weifs. Die Beziehung der beiden Briefe aufeinander ist unmöglich. Dagegen führt das ex Acropoli, das sonst nur dem Brief Op X$^b$ 37 beigefügt ist, auf das Jahr 1534.

2) Der Brief Calvins erzählt zuerst von einem Brief des Bruders Robert und entschuldigt die Verspätung seiner Antwort. Dann fährt er fort: de fratre sic habeto. Der letztere mufs allem nach der Bruder des Adressaten sein, dann hat aber der „frater“ Robert eine andere Bedeutung. An Olivetan, der damals bei den Waldensern verweilte, erinnert es, dafs der Brief über Lyon zu Calvin kam; wer soll aber 1532 dem Calvin über Lyon Briefe zugesandt haben?

ist noch nichts entschieden. Es eine Reihe von Monaten vor den Brief vom 27. Oktober 1533 zu setzen, nötigt die Tatsache, dafs zur Zeit jenes Briefes nicht blofs Calvin, sondern auch die Freunde in Orleans der neuen Richtung sich mehr oder weniger entschieden angeschlossen hatten, dafs man auf beiden Seiten davon wufste, auch wohl die einen an der evangelischen Richtung der anderen ursächlich beteiligt waren, dafs also allerlei Fäden zuvor hinüber und herüber gezogen worden waren. Man wird dafür eine gewisse Spanne Zeit in Anspruch nehmen müssen, wie viel freilich, das ist auch nicht einmal zu vermuten. Wenn mit dem Brief vom 27. Oktober 1533 ein Traktat Roussels, und zwar ein zweiter, von Paris nach Orleans abgeht, „von unserem Gerard“, wie Calvin sich ausdrückt, liegt hier für uns vielleicht ein Hinweis auf die Bedeutung, welche Roussel und seinen Fastenpredigten vom Frühjahr 1533 für die „Bekehrung“ Calvins zukommen könnte. Calvin schreibt ihm später, als er durch Roussels akkommodierende Richtung bereits innerlich ihm entfremdet war, er bekenne in Wahrheit, dafs von ihm früher Roussels Frömmigkeit mit ungeheurer Frucht und mit Bewunderung erprobt worden sei (Op. V 282: pristinae tuae pietatis quam et ingenti cum fructu nec sine admiratione olim mihi spectatam vere assevero). Die „ungeheure Frucht“ Roussels für Calvin wäre am einfachsten zu verstehen, wenn die entscheidende Anregung zu seiner Bekehrung von ihm ausgegangen wäre. Immerhin mufs das Vermutung bleiben [1].

Es bleibt noch übrig, das Selbstzeugnis Calvins in der Vorrede zum Psalmenkommentar (Op. XXXI 21 ff., vgl. Zeitschr. f. KG. XXVII 84 f., der französische Text auch bei Doumergue I, 344) mit den Zeugnissen der ersten Briefe und des Senecakommentars zusammenzuhalten. In meinem früheren Aufsatz versuchte ich festzustellen, dafs Calvin bei dieser autobiographischen Erzählung eine bestimmte Tendenz verfolge, dem Gang der göttlichen Vorsehung gerade durch die sie scheinbar durchkreuzenden

1) Auf die Notwendigkeit der Verlegung des Datums hinter den von mir in dieser Zeitschrift XXVII, 99 angenommenen Zeitpunkt und auf den möglichen Einflufs Roussels hat mich H. Grofsmann gebracht.

Richtungen seines Lebens nachzuspüren und so seine ihm aufgenötigte Erwählung klarzumachen. Die Konsequenz aus diesem Nachweis, dafs dann am Ende die ganze plötzliche Bekehrung blofs auf Rechnung dieser späteren rückschauenden Betrachtung Calvins zu setzen wäre, die einen allmählichen Prozefs in ein supranaturales Wunder umstempelte (vgl. W. Köhler, Theol. Jahresbericht 1907, p. 604), zog ich damals nicht und werde sie niemals ziehen. Dafür ist mir der Text Calvins zu mächtig, die ganze Stelle, speziell das „necdum elapsus erat annus" viel zu konkret. Calvin mufs ein ganz bestimmtes Ereignis mit ganz bestimmten Folgen im Auge haben. Voran ging eine Zeit des hartnäckigen Widerstrebens, des zähen Festhaltens an der katholischen Überlieferung[1], und es ist hierfür doch wohl mit Recht auch Calvins Antwort an Sadolet herbeigezogen worden (Op. V 412, vgl. Holl, p. 44), wo der evangelische Laie erzählt, dafs er, durch die Neuheit der evangelischen Lehre erschreckt, nur schwer die Ohren hinhielt und anfänglich eifrig und entschieden widerstand. Aber nun aus dem „animum meum, qui pro aetate nimis obduruerat," gerade auf besonders frühe Jugend, also etwa auf das 16. oder 17. Altersjahr, zu schliefsen (Holl p. 44, 38), scheint mir unmöglich. Der 48jährige Schreiber kann sich bei einem älteren Mann die steife Anhänglichkeit an den alten Glauben erklären, bei einem jungen Anfänger erscheint sie ihm erklärlich blofs aus besonderer Verhärtung des Geistes, der Kontrast zwischen Jugendlichkeit und katholischem Eigensinn bleibt jedoch gleich grofs, ob wir ein paar Jahre früher hinaufgehen oder nicht. Das Ziel der plötzlichen Bekehrung war die Gelehrigkeit, an der es ihm — vgl. Antwort an Sadolet — in hohem Grade gefehlt hatte. Eben darum mufste die Bekehrung zur Gelehrigkeit den Charakter der plötzlichen Wendung annehmen, und ihr Erfolg wird so beschrieben, dafs auf den Empfang eines ersten Eindrucks der wahren Frömmigkeit sofort ein

1) Ac primo quidem, cum superstitionibus papatus magis pertinaciter addictus essem, quam ut facile esset e tam profundo luto me extrahi, animum meum, qui pro aetate nimis obduruerat, subita conversione ad docilitatem subegit.

solcher Eifer, in der neuen Erkenntnis fortzuschreiten, entbrannte, dafs die innere Loslösung von den früheren Studien begann und schon vor Jahresablauf alle lernbegierigen Evangelischen zu Calvin sich begaben [1]. Wie der französische Text sicher beweist (Ayant donc reçeu quelque goût . . .), ist der Empfang dieses aliquis gustus verae pietatis nicht die Voraussetzung, sondern die Folge der conversio, die als conversio ad docilitatem ja eben diesen gustus in dem vorher Widerstrebenden hervorrief. Aber dennoch ist es schlechterdings unmöglich, den Effekt der Bekehrung in diesem ersten tieferen Eindruck zu erblicken, auf den dann gelegentlich später, vielleicht nach Jahren, die entscheidende Abkehr vom Katholizismus folgte (Sieffert). Diese Trennung der Bekehrung in zwei Akte, den ersten mit aliquo gustu imbutus, den zweiten mit exarsi proficiendi studio bezeichnet, scheitert nicht blofs am französischen Text mit seinem „je fus incontinent enflammé" [2], sondern ebenso am lateinischen, dessen ganzer Ton auf dem exarsi liegt, zu dem das imbutus als untergeordnetes Partizip blofs den Anlafs gab. Der Partizipialsatz will überhaupt kaum eine Zeit für sich in Anspruch nehmen, er will nur dem Hauptsatz die nötige Unterlage geben, der Zusammenhang mit der subita conversio im Satz vorher liegt gerade darin, dafs Calvin auf Grund des empfangenen Eindrucks alsbald sich mit ganzem Lerneifer der neuen Erkenntnis hingab. Insofern war K. Müllers Eindruck, der das gustu imbutus der conversio vorhergehen liefs, sachlich der richtige, obschon sprachlich nicht haltbar. Ebenso scharf fafst ja auch Holl die conversio, und wenn Sieffert (p. 10f.) durch Analogien des Sprachgebrauchs für conversio aus der zeitlich nahestehen-

1) Itaque aliquo verae pietatis gustu imbutus tanto proficiendi studio exarsi, ut reliqua studia, quamvis non abicerem, frigidius tamen sectarer. Necdum elapsus erat annus, cum omnes purioris doctrinae cupidi ad me novitium adhuc et tironem discendi causa ventitabant.

2) Darauf hat H. Grofsmann stark hingewiesen. Sieffert's ausweichende Bemerkung (p. 41), das incontinens beziehe sich nicht auf den Zeitpunkt der Bekehrung, sondern auf den Abschlufs des auf die Bekehrung folgenden Verlaufs, trifft daneben, sobald man auf den Ton des Satzes achtet.

den Schlufsausgabe der Institutio darlegen will, dafs die conversio ad docilitatem auch blofs ein schwaches Anfangsstadium bezeichnen könne, so mag das ganz richtig sein bei der Institutio, aber ist belanglos für den Psalmentext, der ganz klar das exarsi proficiendi studio — das ist aber mehr als ein schwacher Anfang — von der conversio herleitet. Mit den Ergebnissen der Briefe zusammengenommen, könnte man den Satz so auslegen, dafs Calvin, vielleicht getroffen durch eine Predigt Roussels in Paris, plötzlich seinen Widerstand gegen die „neue Lehre" aufgab, seinen ganzen Eifer darauf warf, über sie ins klare zu kommen, und von da an die humanistischen und juristischen Studien nur noch lässig betrieb, dagegen in der evangelischen Erkenntnis solche rapiden Fortschritte machte, dafs er noch vor Ablauf des Jahres 1533 (geht bis Ostern 1534) überall als Lehrer begehrt wurde. Es ist ja in der Tat auffallend, dafs Calvin sich ausdrückt, als hätte er ein bestimmtes Jahr im Gedächtnis, an dessen Ablauf er zurückdenkt (devant que l'an passat), obschon freilich der Ausdruck auch nicht mit Sicherheit so zu pressen ist. Das aber scheint mir ganz zweifellos, dafs der Eifer für die Erkenntnis der neuen Lehre samt dem sehr bald sich einstellenden unfreiwilligen eigenen Lehrberuf sowie als Kehrseite zwar nicht die sofortige Abwerfung der übrigen Studien, wohl aber das Schwinden des früheren Eifers für sie, eine Zeitlang nach der Vollendung des Senecakommentars, keinesfalls aber vorher anzusetzen ist (vgl. auch Walker, John Calvin 95). Der Senecakommentar ist von einem Mann geschrieben, der mit ganzer Seele bei seiner Arbeit ist, der dadurch berühmt werden will und der von irgendwelchem Eifer für die protestantische Lehre, wenn er solchen gehabt hätte, nicht das leiseste verrät.

Damit scheint mir im ganzen die Streitfrage erledigt zu sein, man kann kaum ein günstigeres, exakteres Zusammentreffen und Sich-Ergänzen verschiedener Urkunden verlangen, als es hier zwischen den ersten Briefen, dem Kommentar und Calvins rückblickender Skizze stattfindet. Gewifs, unser Material ist sehr lückenhaft, aber nur um so erfreulicher ist die gegenseitige Ergänzung der alten, echten Zeugnisse. Aus

den Briefen für sich allein müfsten wir schliefsen, dafs zwischen der Seneca-Edition und dem Brief vom 27. Oktober 1533 eine entscheidende Wendung in Calvins Entwicklung stattfand, und eben von diesem Ereignis erzählt uns Calvin in seinem Psalmenvorwort. Ich weifs nicht, ob man mit Recht mehr von einer Hypothese verlangen kann, als dafs sie in solcher Weise die Dokumente verbindet, ohne einem derselben Gewalt anzutun.

Es bleibt nur noch übrig, die wichtigsten der Einwände gegen die späte Datierung der Bekehrung Calvins kurz zu erwägen. Nach Holl spricht u. a. schon die Masse der von Calvin für seine Institutio verarbeiteten Literatur für ein früheres Zurückreichen seiner evangelischen Überzeugung, zumal er die Institutio ohne Bücher schrieb und demnach sein Gedächtnis durch jahrelange Lektüre gefüllt haben mufs (Holl p. 45). Abgesehen von dem Versehen, dafs hier eine auf die zweite Ausgabe der Institutio sich beziehende Notiz Calvins für die erste in Anspruch genommen wird [1], wie ja auch die Zitate der ersten Ausgabe beweisen, dafs er mindestens Augustin, die Sentenzen des Lombarden und das Decretum Gratians während des Drucks bei sich hatte, möchte ich doch davor warnen, seine der Institutio vorangehende Lektüre sich zu umfangreich vorzustellen. Hauptlektüre waren die Bibel, Augustin in ganz grofsen Partien und eine Anzahl Schriften Luthers, daneben besonders das jetzt polemisch ausgenutzte Dekret Gratians; der Einflufs Butzers wird schon von Holl eingeschränkt (p. 47), von Zwingli ist gleich nachher zu reden, ziemlich sicher dürfen wir das eine oder andere von Melanchthon hinzurechnen. Von Vätern neben Augustin nennt der Text der Institutio gelegentlich einmal den Origenes; am Rand wird einmal auf Theophylakt verwiesen, ein andermal

1) Calvin entschuldigt sich Op. VI 336 gegen Pighius dafür, dafs er blofs zwei Autoren, Chrysostomus und Hieronymus, habe für die Willensfreiheit auftreten lassen, damit, dafs er damals, als er das schrieb, mit Ausnahme eines Bandes Augustin keine Bücher bei sich gehabt habe. Die Stelle, die er und Pighius im Auge haben, steht Op I 357 in der Institutio von 1539.

ein Satz des Textes belegt mit Verweisen auf Chrysostomus, die Eccl. historia, Tertullian, Hieronymus, Cyprian; dieselben Väter und dazu Ambrosius führt das mit gelehrten Verweisen besonders reichlich bedachte Vorwort an, das auch sonst von den andern Partien sich abhebt durch seine starke Benutzung des Gratian, der sonst nur noch Kap. V de falsis sacramentis die katholische Lehre illustrieren mufs, zusammen mit dem nur für Kap. V verwendeten Lombarden. Wir müssen das Vorwort und Kap. V für Basel in Anspruch nehmen; hier hat er sich in seinen Gratian und Lombarden noch einmal fest hineingelesen, hier schlug er nachträglich noch eine Anzahl Väterstellen auf, um sie wenigstens am Rand anzumerken. Ich würde mich aber nicht getrauen, sofort auf eigene Calvinlektüre aller dieser Autoren zu schliefsen, denn man mufs sich erinnern, wie die damaligen evangelischen Schriften Sammlungen der für sie brauchbaren Väterstellen verbreiteten und keineswegs immer jeder neu Gewonnene jede Stelle kontrolliert haben wird. Es kann auch für einzelne kontroverse Bibelstellen ein Autor wirklich benutzt worden sein, aber daraus folgt noch lange nicht „Kenntnis" dieses Autors. Nehmen wir nun als Datum der Bekehrung Calvins das Frühjahr 1533, so hätten wir immer noch zwei Jahre für volle Beschäftigung mit der neuen Lehre und ihren alten und neuen Autoren in einer Zeit, da Calvin beruflich nicht gebunden war und den höchsten Eifer hatte, die Sache von allen Seiten zu prüfen. Auf Grund der nach unserer Kenntnis von Calvin benutzten Literatur kann ich nichts Unmögliches darin finden, dafs er eben in den zwei Jahren vorher diese Kenntnis sich erworben haben soll. Wie wenig er selbst mit ihr zufrieden war, das erhellt aus den fortgesetzten Nachträgen der späteren Institutio, die von einem immer neuen Studium Augustins, des Chrysostomus usw. zeugen.

Gewichtiger scheint mir der Einwand auf Grund der späteren Briefnotizen über Calvins Stellung zu Zwingli und zum Zwinglianismus noch in Frankreich. In Betracht kommen, soviel ich sehe, vier Stellen: Calvin an Zébédée 19. Mai 1539, Op. X$^{b}$ 346, Herm. V 318, Calvin an Viret 11. Sept. 1542, Op. XI 438, Herm. VIII

123, Calvins secunda defensio ad Westphalum, Op. IX 51 und Florimond de Raemonds Erzählung, p. 891 ff., zitiert bei Doumergue, Calvin I 458 f., ich würde allerdings raten, Calvins Ausführung über seinen Eindruck vom Abendmahlsstreit im Traité de la sainte cène von 1541 dazuzunehmen Op. V 458 ff. Gehen wir auf Grund dieser Stellen vom Sichern zum Unsichern weiter, so ergibt sich 1) dafs Calvin noch in Frankreich (adhuc agens in Gallia, Brief an Zébédée) die Zwinglische Abendmahlslehre bekämpfte und schon damals seinen Mittelweg vertrat (Florimond de Raemond), 2) dafs Calvin Zwinglis Abendmahlslehre durch Luther im ungünstigen Licht kennen lernte und so stark sich von Luthers Auffassung Zwinglis bestimmen liefs, dafs er Zwinglis Schriften gar nicht mehr lesen wollte (secunda defensio ad Westphalum), 3) dafs dieser durch Luther erweckte ungünstige Eindruck Calvins von Zwingli gerade in die Erstlingszeit seiner evangelischen Überzeugung fiel (secunda defensio ad Westphalum). Daraus ergibt sich für mich folgendes Bild: Calvin, eben erst angezogen vom Eindruck der Wahrheit der evangelischen Lehre, studiert Luther, auch seine Abendmahlsschriften, und erfährt von ihm, Zwingli entleere das Abendmahl ganz. Dadurch empört über Zwingli, will er gar nichts von ihm lesen und macht sich zur Pflicht, die Zwinglianer in Frankreich von ihrer extremen Ansicht zurückzubringen, immerhin jetzt schon keineswegs ein blinder Anhänger Luthers, sondern wesentlich auf seiner spätern festen Vermittlungsposition, die ihm als der wahre Sinn der lutherischen Lehre erscheint. Diese Ergebnisse scheinen mir alle aufser Kontroverse zu stehen, aber sie stimmen auch ganz zu dem Rahmen unsrer Entwicklung Calvins. Dagegen suchen nun Holl und Doumergue, jeder wieder auf andere Weise, aus den angeführten Stellen Indizien für den früheren Ansatz der Bekehrung Calvins zu gewinnen. Holl geht von dem Brief an Viret aus: De scriptis Zwinglii sic sentire ut sentis tibi permitto. Neque enim omnia legi et fortassis sub finem vitae retractavit et correxit in melius, quae temere

initio exciderant, sed in scriptis prioribus memini, quam profana sit de sacramentis opinio. Danach soll Calvin zwar die früheren Schriften Zwinglis gelesen haben, als sie erschienen, die späteren aber nicht mehr, er hat also als Evangelischer bereits die innere Entwicklung Zwinglis verfolgt (Holl p. 37). Allein auf Grund der Stelle in der Secunda defensio könnte man bezweifeln, dafs Calvin in Frankreich überhaupt auch nur die früheren Schriften Zwinglis las, er hatte genug von ihm durch Luthers Darstellung bekommen. Die spätere Schrift Zwinglis dagegen, in der von einer Zurücknahme der extremen Abendmahlslehre könnte gesprochen werden, ist die Fidei expositio ad Franciscum regem Galliae, im Jahr 1536 herausgegeben. Auf sie wird Viret sich bezogen haben, wie seitdem alle Freunde Zwinglis, die gern seiner scharfen rationalistischen Lehre etwas abbrechen möchten, Calvin kannte sie nicht. Erschien aber diese mildere Schrift Zwinglis erst nach Calvins Weggang aus Frankreich, so kann natürlich aus seinem Urteil über die früheren Schriften Zwinglis im Unterschied von dieser letzten Schrift nicht das geringste geschlossen werden auf den Zeitpunkt, wann sich Calvin mit Zwingli beschäftigt haben mag. Man kann nur sagen: damals in Frankreich war ihm der Zwinglianismus blofs in der schroffen Form bekannt, darum mufste er ihn auch schroff ablehnen, seitdem ist eine mildere, spätere Form aus der Expositio fidei bekannt geworden, zu der Calvin sich wohl freundlicher stellen würde, wenn er sie kennen würde. Die Stelle im Brief an Zébédée, die dann Holl (p. 38) noch zur Unterstützung heranzieht [1], scheint mir überhaupt gar nichts für seine Position zu enthalten, sie sagt schlechterdings nur, dafs Calvin noch in Frankreich dem Anwachsen der zwinglischen Sakramentslehre scharf entgegengetreten ist. Man weifs, wie nach Niederdeutschland der Zwinglianismus gerade zu Anfang der dreifsiger Jahre erst kräftig sich zu ver-

1) Atque utinam idem facere Zwinglius in animum induxisset, cuius et falsa et perniciosa fuit de hac re opinio, quam cum viderem multo nostratium applausu arripi, adhuc agens in Gallia impugnare non dubitavi.

breiten begann, dasselbe stelle ich mir für Frankreich vor. Jetzt erst, nachdem längere Zeit hindurch das Luthertum in seiner zahmeren Form der neuen Bewegung Bahn gebrochen hatte, folgten ihm die radikaleren Richtungen, Täufer, Spirituelle, Zwinglianer, und so sehen wir Calvin seit seiner Bekehrung, solang er noch in Frankreich sich aufhielt, damit beschäftigt, gegenüber den Radikalen im eigenen Lager für streng biblische Orthodoxie zu arbeiten. Gerade damals setzte dann die gefährliche Taktik der katholischen Partei ein, die Evangelischen, auch die Lutheraner darunter, als Sakramentierer beim Ausland zu verdächtigen. Dafs das jetzt gerade möglich war, wird verständlicher, wenn eben damals erst die radikalen Konsequenzen der neuen Bewegung und mit ihr der schroffe Zwinglianismus in Frankreich sich bemerkbar machten [1].

Aber nun bringt Doumergue aus der Secunda defensio die Stelle, wo Calvin selbst bezeugen mufs, dafs er schon vor dem Marburger Gespräch evangelisch geworden war. Cum enim a tenebris papatus emergere incipiens tenui sanae doctrinae gustu concepto, legerem apud Lutherum nihil in sacramentis ab Oecolampadio et Zwinglio reliquum fieri praeter nudas et inanes figuras, ita me ab ipsorum libris alienatum fuisse fateor, ut diu a lectione abstinuerim. Porro antequam scribere aggressus sum, Marpurgi inter se collocuti aliquid ex priore vehementia remiserant, ut si nondum plane esset serenitas, aliquantulum tamen discussa esset densior caligo (Op. IX 51). In der Tat, sobald man in diesen Sätzen einen chronologisch fortlaufenden Bericht sehen darf, ist klar, dafs das Marburger Gespräch später fallen mufs als Calvins evangelische Erweckung. Ich würde zunächst dagegen sagen, dafs mir diese Stelle vom Jahr 1556 nicht alle sicheren Ergebnisse auf Grund der 20 Jahre älteren Schriften über den Haufen werfen darf. Wir haben zum Glück über das Marburger Gespräch und

1) Arnolde Fabrice schreibt am 23. Jan 1535 an einen Freund: Zwinglianae, Oecolampadianaeque sectae homines, quos vulgus Lutheranos vocat (Herm. III 252 [8]). Die Stelle zeigt hübsch den älteren traditionellen Namen und die jüngeren neuen Richtungen, die er noch deckt.

Calvins Eindruck von ihm aus viel früherer Zeit ein klares Zeugnis. Am Schlufs des Traité de la sainte cène, da, wo Calvin einen Rückblick auf den Gang des Abendmahlsstreits und die auf beiden Seiten begangenen Fehler wirft, schreibt er (Op. V 458f.): Depuis que la contention feust une fois commencée, elle s'enflamba tousjours avec le temps, et ainsi a esté demenée trop amèrement par l'espace de quinze ans ou environ, sans que jamais les uns ayent voulu escouter les autres d'un cueur paisible. Car combien qu'ilz ayent une fois conferé ensemble, neantmoins, il y avoit telle alienation, qu'ilz s'en retournerent sans aucun accord. Mesme, au lieu d'approcher de quelque bon appoinctement, ilz se sont tousjours recullez de plus en plus, ne regardans autre chose que à deffendre leur sentence, et confuter tout ce qui estoit au contraire. Es ist doch merkwürdig, dafs Calvin 1541 dem Marburger Gespräch gar keinen Erfolg zuschreibt, eher noch eine Verschärfung des Gegensatzes, während er 1556 und noch mehr in der Ultima admonitio von 1557 (Op. IX 152) eine Verminderung des Hasses, eine beginnende Aufhellung vom Marburger Tag herleitet. Die Wandlung der Betrachtung hängt damit zusammen, dafs Calvin in seiner späteren Bundesgenossenschaft mit Bullinger eifrig bestrebt sein mufste, schon in der Vergangenheit Vorstufen seiner Konkordie aufzuzeigen, um den Lutheranern sagen zu können: Ihr waret selber schon auf dem Wege zu unserem Consensus. Das ist denn auch die Tendenz der ganzen Stelle zu Beginn der Secunda defensio. Calvin will zeigen, dafs seine eigene Friedenstendenz, wie sie in seiner ersten Institutio zum erstenmal hervorgetreten war, sekundiert war von der theologischen Situation zu Anfang der 30er Jahre, da die einen den anderen näherkamen und ein gewisser, wenn auch noch unvollkommener Consensus sich herzustellen begann[1]. Er hat hier die Lage vor Augen zur Zeit der

1) Calvin beginnt damit, zu versichern, alles, was er in der Abendmahlsfrage geschrieben habe, sei ad placandos animos magis quam ad augenda dissidia geschrieben, und fährt fort: Nam et iam aliqua ex parte sedatus erat ille, quem dixi, contentionis fervor, ut in placidis eorum scriptionibus purior liqueret rei explicatio. Ac libenter glorior, cum

Wittenberger Konkordie und der Verhandlungen zwischen den Schweizern und Wittenberg. Er meint jetzt hintendrein — anders als er früher geurteilt hatte —, dafs der Marburger Tag doch auch etwas zu dieser freundlicheren Annäherung beigetragen habe, und hebt ihn darum hervor, während er historisch richtiger die Konkordienverhandlungen, die Butzer ins Leben rief, hätte erwähnen müssen. Dazwischen hinein ist nun, um durch einen Kontrast die damalige Gunst der Lage deutlicher zu machen, auf die Zeit des früheren grimmigen Haders hingewiesen, die er selbst einst bei der Lektüre der Lutherischen Streitschriften innerlich durchgemacht hatte. So wie in diesen Lutherschriften der Gegensatz formuliert war, wäre gar keine Einigung zu erwarten gewesen, damals aber, als er zu schreiben begann, war gottlob die Lage weit günstiger. Ich glaube, dafs das und nichts anderes der Sinn des ganzen Passus ist. Es ist nun gewifs verlockend, aus diesen ineinandergeschobenen Sätzen eine chronologische Reihenfolge herzustellen und aus der Erwähnung des Marburger Tages nach der ersten Lektüre von Luthers Schriften auf die zeitliche Reihenfolge dieser Elemente zu schliefsen. Es ist verlockend, aber ich glaube, es ist falsch. Calvin gibt hier gar keinen fortlaufenden historischen Bericht, sondern er hebt Momente hervor, die seiner Unionstendenz günstig waren, und stellt sie zu solchen in Gegensatz, die sie erschweren mufsten. Dafs er den Marburger Tag erst nachträglich noch hinzufügt, nachdem er ihn vorher bei Schilderung der beginnenden Annäherung gar nicht erwähnt hatte (vgl. die Anm. p. 580), zeigt mir, dafs ihm erst nachträglich dieser günstige Faktor noch einfiel, begreiflich, wenn man aus Calvins früherer Schrift weifs, dafs in Wahrheit der Marburger Tag in diesen ganzen Verhandlungen nichts bedeutet hatte. Und durch diese nachträgliche Ergänzung ist dann der Schein entstanden, es falle der erste Eindruck Calvins vom schroffen Gegensatz der Parteien in die Zeit vor dem Marburger Tag. Ich meine

alii ad alios propius accedere coepissent, eorum consensu, licet nondum pleno et solido, me fuisse non mediocriter adiutum. Folgt die im Text p. 579 zitierte Stelle.

doch, hätte er wirklich chronologisch referieren wollen im Sinn Doumergues, so würde er geschrieben haben nach dem Satz von der Lutherlektüre: Als die beiden sich aber in Marburg begegneten und von der Heftigkeit des Gegensatzes nachliefsen, sah auch ich die Möglichkeit einer Verständigung ein. Das sagt er aber nicht, sondern er kehrt zu dem vorletzten Satz zurück: Damals, als ich zum erstenmal die Abendmahlsfrage literarisch berührte, war die Annäherung im Gang, man braucht ja nur an Marburg zu denken. Ich leugne also nicht die Möglichkeit der Doumergueschen Exegese, gebe sogar zu, dafs der erste Schein der Stelle für sie spricht, aber ich bestreite, dafs sie notwendig und richtig ist, und berufe mich auf den früheren Traktat vom Jahr 1541, der überhaupt diese ganze nachträgliche Berufung auf Marburg über den Haufen wirft. Dem Text ist zu entnehmen, dafs Calvin mit einer dezidierten, durch Luther hervorgerufenen Abneigung gegen Zwingli sein reformatorisches Wirken begann, dafs er dann später, ich denke bei seinem Aufenthalt in Basel, seinem Verkehr mit Grynaeus u. a. das Gemeinsame höher schätzen lernte und sich freute über den Butzerschen Konkordienversuch, der sich in derselben Friedensrichtung bewegte wie nunmehr sein eigener erster Versuch in der Institutio von 1536. Der Tag von Marburg kommt hier nicht in Betracht, wohl aber die persönliche Bekanntschaft mit den Strafsburgern und den Schweizern, die Calvin bewies, dafs er sie durch Luthers Augen falsch angesehen hatte. Erst 20 Jahre später hat er dann auch dem Tag von Marburg eine historische Stelle zu geben versucht, die ja demselben in der allgemeinen Geschichte auch zukommt, aber gerade gar nicht in der Lebensgeschichte Calvins.

Zum Schlufs gestehe ich, dafs mir der Sinn einer Stelle freilich verschlossen bleibt, die Holl ebenfalls für die frühe Bekehrung Calvins angeführt hatte (p. 38), es ist die Stelle im Briefe Du Tillets an Calvin vom 7. September 1538, Op. X$^{b}$ 242, Herm. V 104: Vous mainteniez une extrémité à n'estimer eglises de Dieu celles, ou vous avez receu le commencement de vostre Chrestianté et l'advancement qu'avez

eu en icelle par l'espace de plus de quinze ans. Herminjard bezog die 15 Jahre auf die Zeit, da Calvin Pfründen innehatte, freilich mit Hervorhebung der Ungenauigkeit der Rechnung, Holl will daraus schliefsen, dafs Calvin etwas über 15 Jahre lang ein getreuer Katholik gewesen sein soll, demnach am Ende seiner Pariser Schulzeit seine Bekehrung erlebte. Leider fehlt uns gerade hier die detaillierte Antwort Calvins auf diesen Passus, die allein uns klar darüber belehren könnte, was der Freund und was Calvin mit dieser Zeitangabe meint, und inwiefern Calvin dem Freund darin recht gibt. So wie die Stelle für uns isoliert lautet, gestehe ich, nicht zu wissen, was Du Tillet unter dem advancement versteht und von wo an er die 15 Jahre rechnet. Aber ich glaube, dafs auch Holl auf diese Stelle aus einem Brief Du Tillets keine Theorie über das Datum der Bekehrung Calvins aufbauen würde, wenn er nicht ganz andere Grundlagen schon hätte, nämlich im wesentlichen die Bezabiographie, die ja allerdings eine klare Sprache redet und auf der die ganze Tradition von der frühen Bekehrung Calvins ruht. Ich kann aber für deren Wert oder Unwert nur nochmals auf meinen früheren Aufsatz verweisen, auf die durchaus sekundäre und unselbständige Rolle, die dem Beza gegenüber seiner Quelle, der Psalmenvorrede Calvins, zukommt. Und damit bin ich wieder bei der methodischen Frage angelangt, ob es unsere Pflicht ist, von den alten Calvintexten auszugehen oder von ihrer Kommentierung durch den späteren Biographen.

Ich gebe die Hoffnung nicht auf, dafs wir zu einer Einigung in dieser Streitfrage gelangen werden. Sie wird in dem Moment erreicht sein, wenn die Calvinforscher aus den Calvinbriefen, dem Senecakommentar und dem Selbstzeugnis in der Psalmenvorrede die notwendigen Schlüsse ziehen werden.

---

# ANALEKTEN.

## 1.

## Zur Chronologie der beiden grofsen antiarianischen Schreiben des Alexander von Alexandrien.

Von

**Gerhard Loeschcke.**

Wir besitzen zwei grofse antiarianische Schreiben des Alexander von Alexandrien; das eine ist (um einen neutralen Ausdruck zu gebrauchen) in der Aktensammlung der Athanasiushandschriften, (vgl. Sokrates I, 6, Gelasius II, 3, Nikephorus VIII, 8, Kassiodor I, 13) überliefert, das andere bei Theodoret (I, 4 vgl. Kassiodor I, 14 und Nikephorus VIII, 7). Beide bieten parallele Listen der exkommunizierten Arianer; das erste schreibt: *οἱ μὲν οὖν ἀποστάται γενόμενοι εἰσὶν Ἄρειος καὶ Ἀχιλεὺς καὶ Ἀειθαλὴς καὶ Καρπώνης καὶ ἕτερος Ἄρειος καὶ Σαρμάτης οἱ ποτὲ πρεσβύτεροι καὶ Εὐζώιος καὶ Λούκιος καὶ Ἰούλιος καὶ Μηνᾶς καὶ Ἑλλάδιος καὶ Γάιος οἱ ποτὲ διάκονοι καὶ σὺν αὐτοῖς Σεκοῦνδος καὶ Θεωνᾶς οἱ ποτὲ λεχθέντες ἐπίσκοποι*; das andere schreibt: *εἰσὶ δὲ οἱ ἀναθεματισθέντες αἱρεσιῶται, ἀπὸ πρεσβυτέρων μὲν Ἄρειος, ἀπὸ διακόνων δὲ Ἀχιλλᾶς, Εὐζώιος, Ἀειθαλής, Λούκιος, Σαρμάτης, Ἰούλιος, Μηνᾶς, Ἄρειος ἕτερος, Ἑλλάδιος.* Valesius hat die Chronologie dieser Schreiben einst auf diesen Listen aufbauen wollen; er hat darauf hingewiesen, dafs das zweite Schreiben eine Reihe von Leuten als Diakonen nennt, die das erste als Presbyter bezeichnet, und hat daraus geschlossen, dafs das zweite Schreiben chronologisch vor dem ersten stehe; die Leute seien inzwischen befördert worden. Von Neueren hat sich besonders Ed. Schwartz

gegen ihn gewandt; er hat das Schreiben der Athanasiushandschriften vor das des Theodoret gesetzt (G. G. N. 1905, 270), den Text des Theodoret für verderbt erklärt (G. G. N. 1905, 294 ff.), die Art der Verderbnis aber nicht aufgeklärt; er urteilt nur ganz allgemein: „ἀπὸ διακόνων δὲ mufs an falscher Stelle stehen". Er spricht von dem „unglücklichen Einfall" des Valesius und behandelt seine eigene Chronologie der Schreiben als gesichert. Trotzdem ist in dem Streitpunkte keine Übereinstimmung erzielt worden. Rogala (Die Anfänge des Arianischen Streites, 1907) hat sich gegen Schwartz gewandt, Hugger (Theol. Quartalschrift 1909, 66 ff.) gegen Rogala, und Seeck (diese Zeitschrift 1909, 431 ff.) hat nach wie vor mit der nach Schwartz verderbten Liste des Theodoret gearbeitet und nicht nur das Schreiben des Theodoret vor das der Athanasiushandschriften gesetzt, sondern auch geschlossen: „da die exkommunizierten Diakonen unmöglich vom Diakonat zum Presbyterium aufrücken konnten, ohne zur alexandrinischen Kirche zu gehören, folgt hieraus mit Notwendigkeit der Schlufs, dafs sie irgendeinmal in der Zwischenzeit in die Kirchengemeinschaft Alexanders aufgenommen waren". Und doch ist, wenn wir von der Namenliste zunächst einmal absehen, es wirklich unmöglich, das Schreiben des Theodoret vor das der Athanasiushandschriften zu setzen. Denn das der Athanasiushandschriften gibt sich schon durch seine Einleitung als die noch im Anfang der arianischen Propaganda erlassene enzyklische Mitteilung des Alexander in Sachen der Arianer (Alexander schreibt, dafs er lange geschwiegen und die Sache im eigenen Hause erledigen zu können geglaubt habe, nun aber, durch die arianische Propaganda gezwungen, doch nicht mehr schweigen könne und wolle), und das des Theodoret verweist auf einen zur Subskription versandten τόμος und verrät sein spätes Datum dadurch schon, dafs es sagt, die Arianer hätten sich in Alexandrien Räuberhöhlen eingerichtet, und drei syrische Bischöfe hätten sich ihrer angenommen. Denn wir wissen aus des Sozomenos auf Sabinos ruhendem und vorzüglichem Referat über die Anfänge des arianischen Streites, wann der Kampf um die arianischen Gottesdienste in Alexandrien getobt und wann die uns durch Sozomenos bekannten drei syrischen Bischöfe Paulinus von Tyrus, Eusebius von Cäsarea und Patrophilos von Skythopolis (Soz. I, 15, 11) für die Arianer eingetreten sind; es geschah lange nachdem die Exkommunikation des Arius und seiner Anhänger erfolgt, nachdem Arius sich ans Ausland gewandt, nachdem eine nikomedische Synode für ihn eingetreten, nachdem Alexander trotzdem nicht nachgegeben. Hinzu kommt, was Schwartz scharf (vielleicht zu scharf) betont hat, dafs das Schreiben des Theodoret Kolluthos als Häretiker nennt, das Schreiben der Athanasiushandschriften

aber auch von Kolluthos unterzeichnet ist; er hat, wie das Schreiben des Theodoret sagt, Arius getadelt und dessen Häresie zum Vorwand für seinen Abfall genommen, d. h. er hat sich von Alexander getrennt, weil er das Vorgehen des Alexander gegen die Arianer nicht energisch genug fand, nach Schwartz zwischen den beiden Schreiben. Auch darauf kann mit Schwartz hingewiesen werden, dafs der Diakon Apion in dem Schreiben des Theodoret als mit dem erwähnten *τίμος* nach Byzanz geschickt genannt wird, während er in den Subskriptionen des Schreibens der Athanasiushandschriften nicht als Diakon erscheint; er ist wahrscheinlich erst nachher zum Diakon befördert worden. Die einzige ernstliche Schwierigkeit, die sich der Datierung des Schreibens der Athanasiushandschriften vor das Schreiben des Theodoret in den Weg stellt, ist die Namenliste. Wie ist ihre Korruptel zustande gekommen? Die Frage beantwortet sich, ich glaube, sobald man darauf achtet, in wie eigentümlicher Weise die von der Liste der Athanasiushandschriften als Presbyter und Diakonen bezeichneten Leute sich folgen; die Liste bei Theodoret lautet (ich bezeichne die in der anderen Liste als Presbyter aufgeführten mit einem Stern): *εἰσὶ δὲ οἱ ἀναθεματισθέντες αἱρεσιῶται, ἀπὸ πρεσβυτέρων μὲν* * *Ἄρειος*, *ἀπὸ διακόνων δὲ* * *Ἀχιλλᾶς*, *Εὐζώιος*, * *Ἀειθαλής*, *Λούκιος*, * *Σαρμάτης*, *Ἰούλιος*, *Μηνᾶς*, * *Ἄρειος ἕτερος*, *Ἑλλάδιος*, d. h. es folgen sich im allgemeinen ein Presbyter und ein Diakon; nur zweimal stehen zwei Presbyter und zwei Diakonen nebeneinander; dafür fehlt aber auch ein Presbyter (*Καρπώνης*) und ein Diakon (*Γάιος*) überhaupt; mit anderen Worten: die Vorlage des Theodoret sah so aus:

. . . . . . . . . . . *εἰσὶ δὲ οἱ ἀναθεματισθέντες αἱρεσιῶται*
*ἀπὸ πρεσβυτέρων μὲν Ἄρειος, ἀπὸ διακόνων δὲ* ⟨*Γάιος*⟩
*Ἀχιλλᾶς* *Εὐζώιος*
*Ἀειθαλής* *Λούκιος*
*Σαρμάτης* *Ἰούλιος*
⟨*Καρπώνης*⟩ *Μηνᾶς*
*Ἄρειος ἕτερος* *Ἑλλάδιος*.

Der Schreiber hat horizontal statt vertikal gelesen. Die Liste, wie sie uns heute bei Theodoret vorliegt, ist wirklich korrupt, die Chronologie der beiden Briefe des Alexander gesichert. Die Korruptel ist alt; schon Kassiodor las wie wir. Vielleicht liegt die Korruptel vor Theodoret.

2.

# Neue Briefe Schleiermachers aus der Jugendzeit, Niesky 1784 und 1785,

mitgeteilt von

Prof. D. **Johannes Bauer** in Heidelberg.

---

Vom Juni 1783 bis zum September 1785 war Schleiermacher im Pädagogium der Brüdergemeine in Niesky. Wie tiefgehend und nachhaltend die Bedeutung dieser Zeit, trotz des 1787 erfolgten Austrittes aus der Gemeine, für seine Lebensentwicklung war, kann jeder Leser seiner späteren Schriften von den Reden bis zur Glaubenslehre und den Briefen der letzten Jahre verfolgen. In einem ausgezeichneten, freilich nicht ganz übersichtlichen Buch hat kürzlich E. R. Meyer Schleiermachers und von Brinkmanns „Gang durch die Brüdergemeine" dargestellt (Leipzig 1905).

Von dem Briefwechsel Schleiermachers mit seinem Vater und seiner Schwester Lotte, die 1784 in Gnadenfrei in die Gemeine aufgenommen wurde, waren aus der Zeit in Niesky bisher nur sechs Briefe Schleiermachers bekannt. Die Originale dieser Briefe scheinen nicht mehr vorhanden zu sein; auch der erste Herausgeber der grofsen Briefsammlung, D. Jonas, gibt nicht an, ob sie ihm noch vorgelegen haben. Das Literaturarchiv in Berlin besitzt eine Abschrift, die nach Meyer 121 und 133 mit dem Wortlaut der gedruckten Form übereinstimmt, vielleicht also die Vorlage für Jonas war. Im Besitze von Frau von Benda, geb. Jonas in Berlin befindet sich aber noch eine andere Abschrift, die sich nicht ganz mit jener deckt und vor allem einige Briefe enthält, die noch nicht gedruckt sind.

Es ist ein Heft von sieben Blättern (Briefformat), das auf den ersten acht Seiten fünf Briefe aus Schlobitten enthält, mit wenigen Auslassungen denselben Text bietend wie die Sammlung: I, 86, 87, 91, 92, 94 vom 5. Mai, 15. Mai, 11. Juli, 16. August 1791. Dann folgen mit der Überschrift „Briefe aus Niski von 1783—1786" sieben Briefe an Lotte aus Niesky, sämtlich undatiert.

Voran stehen drei bisher nicht veröffentlichte Briefe; der vierte entspricht I, 32 vom 28. März 1784, enthält aber einen in der gedruckten Sammlung fehlenden Satz; der fünfte wieder-

holt den I, 32, Z. 2 von unten, abgedruckten Brief, aber mit dem dort ebenfalls fehlenden Anfang; der sechste teilt wieder den Anfang zu I, 33 mit und unterscheidet sich auch im weiteren Text in einzelnen Kleinigkeiten, z. B. fehlt das Gedicht, das nach Meyer S. 121' durch ein Versehen des Herausgebers oder seiner Vorlage in den Brief hineingeraten ist und das die oben genannte Abschrift des Literaturarchivs gleichfalls nicht enthält.

Der letzte Brief ist der vom 22. Dezember 1783, I, 30, aber — nicht vollständig. Zu den sechs bisher bekannten Briefen treten demnach jetzt noch drei neue und zwei gröſsere Ergänzungsstücke hinzu.

Daſs unsere Handschrift nicht eine chronologisch richtige Anordnung bietet, geht schon daraus hervor, daſs ein Brief aus 1783 die letzte Stelle einnimmt und von den vorausgehenden einer unbedingt in die Osterzeit 1784 fällt (I, 32). Wie Meyer S. 120 f. nachgewiesen hat, sind die Briefe aber auch in der gedruckten Sammlung nicht in der richtigen Zeitfolge wiedergegeben. Leider lassen sich die neuen Briefe nach der von Meyer aufgestellten Tabelle nicht alle sicher bestimmen, und einer drängt sogar zu der Frage, ob wiederum Meyers Datierung absolut zuverlässig ist.

Auch unsere Abschrift ist wohl nicht nach den Originalen selbst verfertigt worden. Dagegen spricht die Unvollständigkeit von mindestens drei Briefen. In dem Kreis der Freundinnen von Lotte mögen später mehr solche Abschriften gemacht worden sein. Auf Orthographie und Interpunktion ist kein Gewicht zu legen. In e i n e m Punkt bietet unsere Abschrift unzweifelhaft eine bessere Lesart als die Vorlage des gedruckten Briefes, die auch Meyer S. 136 und 141 aufgenommen hat. Der I, 32 fehlende, auf „für mich am Kreuz erblaſst“ folgende Satz lautet: „Ich hoffe dieser Vorfall wird Dir die lezte Seite meines Briefes, die Du vermuthlich ganz falsch verstanden hast, erklären, weil Du Dir meine damalige Lage wohl wirst vorstellen können.“ Unsere Abschrift fährt dann fort: „Zu Deinem bevorstehenden Geburtstage, dem ersten in der Gemeine, will ich Dir eine ganz besondere N ä h e des Heilandes und vielen Seegen wünschen“, statt, wie bisher, „R u h e des Heilandes“, was keinen rechten Sinn gibt.

Die neuen Briefe bestätigen im allgemeinen die Schilderung Meyers von der inneren Entwicklung des jungen Mitgliedes der Gemeine: die religiösen Stimmungen und Interessen in der Richtung der Herrnhuter Frömmigkeit beherrschen ihn völlig. Immerhin mag man vielleicht doch mehr, als Meyer dies tut, bei der Kritik im Auge behalten, daſs die Briefe einer Zensur unterlagen, daſs nicht der ganze Briefwechsel dieser Jahre erhalten ist und daſs bei den vorhandenen da und dort Stellen fehlen. Gewiſs hat Schleiermacher die Gefühle, die er hier darstellt, selbst er-

lebt. Aber die Ausdrücke, deren er sich bedient, sind doch Wendungen der in der Gemeine üblichen Denk- und Sprechweise. Es sind typische Begriffe: sie klingen wie Erinnerungen aus kurz zuvor gehörten Andachten.

Im folgenden sollen die unbekannten Teile abgedruckt werden nach der Reihenfolge, wie sie mir chronologisch richtig zu sein scheint. Die Ordnung der Handschrift ist folgende:

1 = unten Nr. 2; Herbst 1784?
2 = unten Nr. 4; 1785?
3 = unten Nr. 1; Ende 1783 oder Anfang 1784.
4 = I, 32; März 1784.
5 = I, 32 und unten Nr. 3; April 1785?
6 = I, 33 und unten Nr. 5; August 1785.
7 = I, 30; 22. Dezember 1783.

1.

Die Erinnerung an Anhalt bezieht sich vielleicht auf den Tod der Mutter, Dezember 1783. Der Brief ist natürlich nicht vollständig, pafst aber zu keinem der gedruckten Briefe. In der Handschrift Nr 3.

Liebste Schwester!

Für Deine guten Lehren, danke ich Dir recht herzlich, der Herr gebe mir Kraft sie stets zu erfüllen! Nie meine Liebste will ich vergessen die Worte des Lebens, die ich in Anhalt gehört, der Geist Jesu Christi wolle mich regieren, danach zu wandeln, denn das vermag kein Mensch von sich selbst. Lafset uns bitten, so wird uns gegeben Kraft, zu thun den Willen des Vaters, das heifst zu glauben an Christum Jesum der sich selbst dahingegeben hat, für alle zur Erlösung.

2.

Dieser Brief ist nicht leicht zu datieren. Meyer setzt den Brief I, 27 in den September 1784, wo der Vater in Gnadenfrei war, und von wo er am 6. Oktober I, 34 als Antwort schickte. Unser Brief gibt an, dafs der Vater seit ca. 8 Wochen wieder zu Hause in Anhalt sei und dafs die Hitze des Sommers, von der ebenfalls I, 28 redet, nachgelassen habe: den Besuch der Eltern v. Tschiersky im September 1784 erwähnt Meyer S. 121. Gehört der Brief in den Spätherbst oder Anfang Winter 1784? Vor oder nach I, 27? — In der Handschrift Nr. 1.

Liebste Schwester!

Deinen lieben lezten Brief hätt ich schon eher beantwortet wenn ich nicht einen Brief von unserm lieben Vater hätte ab-

warten wollen, aber ob ich gleich noch immer keinen habe (jezt sinds nach meiner Rechnung 8 Wochen dafs er wieder zu Hause ist) so wäre es doch unverantwortlich so eine gute Gelegenheit vorbeizulafsen ohne wenigstens ein paar Zeilen an Dich zu schreiben besonders da die Hitze die wir uns im Sommer zum Vorwand des Nichtschreibens ersehn haben (sie macht einen auch wirklich faul) nachgelassen hat. Karl wird wohl kaum an dich schreiben; er beruft sich auf einen gewifsen Satz in dem Brief den er mit unserm Vater an dich geschrieben hat. Ich bin nicht sehr auf gelegt nach Anhalt an unsern Vater zu schreiben, aber wenn Karl schreibt wirds doch wohl noch dazu komen denn das ist wol was gewöhnliches, dafs ich schreibe und er nicht, aber dafs er schreibt und ich nicht, ist bis jezt noch etwas ganz unerhörtes.

Das Vergnügen was mein lieber Ludwig v. Tschirsky hat, seine Eltern an Ort und Stelle zu sehn wünscht ich mir in so fern, dich an Ort und Stelle zu sehn, oder auch hier, da sich doch bei weitem nicht alles schreiben läfst, was sich sagen läfst. Leb wohl, denke an mich, so oft als möglich, liebe

Deinen Bruder Schleiermacher.

3.

Das hier abgedruckte Stück bildet in der Handschrift den Anfang von I, 32, unten. Meyer setzt S. 121 und 142 den Brief in den April 1784, wohl auf Grund des Satzes, dafs am 21. April ein Brüderjahrestag stattgefunden hat. Zu dieser Datierung pafst nun aber der Hinweis des Schreibers auf den Besuch des Vaters in Gnadenfrei nicht. Dieser war nach Meyer S. 143 im September 1784 und im April 1785 in Gnadenfrei. Dem September 1784 würde die religiöse Stimmung entsprechen, vgl. I, 28, wenn man den Satz über den Jahrestag ausstreichen dürfte, der in unserer Abschrift in der Tat fehlt. Die Erwähnung der Konfirmation I, 33 klingt auch mehr wie ein Rückblick auf eine länger zurückliegende Zeit und pafst nicht recht in den April 1784, wo eben die Konfirmation erst stattgefunden hatte. Da der Vater im April 1785 in Gnadenfrei war, so scheint mir, im Gegensatz zu Meyer, der Brief in den April des Jahres 1785 zu gehören. In der Handschrift Nr. 5.

Liebe Schwester.

Wenn meine Briefe so lange unterwegens sind als deine lezten, so treffen sie unsern Vater nicht mehr in Gnadenfrei.

An meiner Gesundheit mufst du nie zweifeln denn ich halte es für etwas sehr unnützes, die Hälfte jedes Briefes mit Versicherung meiner Gesundheit anzufüllen, ich danke es meinem

Heiland, dafs es mir jezt besser geht. Doch, obgleich ich jezt munter bin, so ist mirs doch nicht als ob ich lange leben würde, um so mehr, da ich mir's wünsche aller Noth der Erde bald ganz zugesiegelt zu sein und Jesu Wunden leibhaftig zu sehn. Du kennst mich Charlotte, kennst mich mit allen meinen Schwächen, also wird dich dieser Wunsch, den du selbst so oft geäufsert hast, nicht befremden.

[Der I, 32 den Brief beginnende Satz „den 21sten hatte man“ fehlt in der Handschrift; sie fährt fort: „Auf das Chor Abendmahl, welches wir bei dieser Gelegenheit hatten usw.“ Auch der Schlufssatz lautet etwas anders.]

4.

Zeit? 1785? Der Anfang fehlt. Die Anführungszeichen bei den Liederversen sind von mir hinzugefügt. In der Handschrift Nr. 2.

Was das übrige in Deinem lezten Briefe anbetrifft, so warst du ganz einerlei Meinung mit mir und es scheint als führte uns der Heiland in eine Schule, aber es ist gewifs seine Absicht nicht, uns von ihm gleichsam abzuschrecken, sondern wir sollen uns immer fester an ihn halten, je weniger Kraft wir haben, desto mehr will Er uns schenken; so wir darum bitten; je mehr schlechtes wir bei uns fühlen desto mehr Gnade dürfen wir holen aus seiner Fülle Gnade um Gnade. Wenn man sich nur immer an Ihn halten kann, wenn man in so einem Umgange mit Ihm steht dafs man auf jede Warnung, jeden Wink acht giebt u gleich weifs was Er uns sagen will, wenn uns nichts aus der Gemeinschaft rücken kan̄, so dafs man zum Leichtsinn, zum Stolz zum Zorn sagen kann, da für hing mein Herr am Kreuz, da wird einem alles leicht. Das mufs man sich alle Tage schenken lassen, das ist mein tägliches Gebet, besonders seit dem lezten Abendmahl. „Stofs alles aus, nimm alles hin pp“. „O Jesu Christe der du mich hast versöhnt, mein Bester, gib mir, dafs ich mich an dich täglich halte fester“.

Nun liebe Charlotte bestelle viel Grüfse an die Geschwister v. T. Nach Karls Versprechen zu urtheilen wird er wohl schreiben, da er noch 24 Stunden Zeit hat, nach der Wahrscheinlichkeit aber wird wohl nichts daraus werden.

Ich empfehle Dich u mich u uns alle der Gnade unseres Herrn u Heilands, u seiner Obhut, u mich auch Deiner Liebe (begreift viel in sich was oft unterlafsen bleibt, wenn mans genau nim̄t)

dein

treuer Bruder Schleiermacher.

5.

Anfang des Briefes I, 33, den Meyer S. 121 und 145 mit Recht in den Anfang August 1785 kurz vor der Entlassung von Niesky nach Bárby setzt. Die Handschrift (hier Nr. 6) fährt nach „abzuschlagen" fort: „Übrigens ist der Schritt usw." I, 33. In den folgenden Sätzen sind einige kleine Verschiedenheiten. Das Gedicht fehlt, wie schon oben bemerkt wurde, und der letzte Satz I, 34 oben fehlt ebenfalls.

Liebe Schwester.

Du kannst leicht glauben, dafs ich über die Veränderung die mir bevorsteht, eben nicht bös bin, aber das thut mir in der Seele weh dafs ich unsern Vater vielleicht nie mehr sehn werde. Wäre es ihm auf irgend eine Weise möglich noch hierher zu kommen, so wäre es der gröfste Gefalle den er mir thun könnte, in Barbi wird er mich doch nicht besuchen u — was kann in 3 Jahren nicht alles geschehen! Ich mag ihm die Bitte nicht gerade zu vortragen, damit er des Schmerzes überhoben ist mir sie abzuschlagen.

# NACHRICHTEN.

**177.** Das neuerfundene Manuldruckverfahren der Graphischen Kunstanstalt F. Ullmann in Zwickau i. S,. das sich besonders auch zur raschen und billigen Ergänzung vergriffener Druckwerke eignet, wird jetzt zur Faksimilierung einiger interessanter und wertvoller illustrierter Bücher aus dem 15. und 16. Jahrhundert verwandt. Es erschienen in getreuer Nachbildung und bester Ausstattung: 1. Hans Sebald Beham's Holzschnitte zu den alttestamentlichen Geschichten in der Ausgabe Frankfurt a. M., Christian Egenolph 1537, 2. Thomas Murner, die Mühle von Schwindelsheim, Strafsburg, Matthias Hupfuff 1515, 3. Ars moriendi, Holztafeldruck von c. 1470, 4. Canticum Canticorum, Holztafeldruck von c. 1465. In Vorbereitung ist eine Reproduktion des Hortulus animae, Lyon, Joh. Clein 1516 mit den Holzschnitten Hans Springinklees und Erhard Schöns. Diese „Zwickauer Facsimiledrucke" geben die Originale unverändert wieder und können daher zu Studien der verschiedensten Art benutzt werden. Die Preise sind mäfsig. Die kurzen Einleitungen stammen vom Referenten. *O. Clemen.*

**178.** Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 31, 1910, 2. Heft. Eine neugefundene „Erfurter Schulordnung von 1282" (bestätigt von Mainz 1293) publiziert F. Cramer S. 290—292 und H. Grauert gibt dazu die historischen Erläuterungen unter dem Titel: „Auf dem Wege zur Universität Erfurt", S. 249—289. Sie gilt für drei Erfurter Kanonikatstifter und erteilt Auskunft über das dortige Schulwesen, auch über das Verhältnis der Schüler zu den Kanonikaten, über ihr Leben usw. — I. A. Endres, das Geburtsjahr und die Chronologie in der ersten Lebenshälfte Alberts des Grofsen, S. 293—304 zeigt, dafs Albert 1207 geboren sein müsse (nicht 1193), da er im Sommer 1223 in Padua in den Dominikanerorden getreten sei, dafs er nicht (ebensowenig wie Thomas v. Aq.) schon 1245 in Köln gewesen sein könne. — Seb. Merkle beginnt „Quellenkritische Studien zur Geschichte des Konzils vor Trient" und legt im

ersten Abschnitt: Zum Streit über die Priorität von Dogma und Reform 1546 u. a. dar, dafs der Epilogus des Kanonikus Pratanus als zuverlässige Quelle aufzufassen sei. — Kleine Beiträge, S. 323—338: E. Eichmann, Kirchenbann und Königswahlrecht im Sachsenspiegel; G. Morin, Une lettre inédite de Montalembert en réponse à une brochure envoyée de Munich sur le Concile du Vatican, qui venait de s'ouvrir (20. déc. 1869); H. V. Sauerland, Die Gründungs-Urkunde der Certosa von Pavia (11. Juli 1394 von Clemens VII.; aus Registr. Vatic. 307). — S. 339—484: Rezensionen und Referate; Zeitschriftenschau; Novitätenschau; Nachrichten. *G. Ficker.*

**179.** Römische Quartalschrift 24, 1910, 1. Abt. Archäologie. J. Wilpert rektifiziert in seinen Beiträgen zur christlichen Archäologie XIII (S. 3—29) einige Angaben Strzygowskis (das Bild des Patriarchen Theophilos in einer alexandrinischen Weltchronik veröffentlicht von Ad. Bauer und Jos. Strzygowski). — A. Baumstark S. 30—50 bespricht den „Crucifixus mit dem königlichen Diadem auf einem modernen mesopotamischen Silberdeckel" und gibt wertvolle Bemerkungen über die Herkunft der Umsetzung der Dornenkrone in ein Königsdiadem (Syrien). — F. J. Dölger setzt S. 51—89 seine Ausführungen über den „*IXΘYC*" fort und beginnt die Denkmäler mit *IXΘYC* als Kürzung zu behandeln. (Der heidnische Charakter der Ichthys-Spielerei tritt immer klarer zutage. Das an mich S. 62 gestellte Verlangen ist unberechtigt. Ob der Verfasser von Religionsgeschichte wohl eine Ahnung hat?) — In den kleineren Mitteilungen zeigt F. Dibelius, S. 90—96, an drei Sarkophagen, dafs die altchristliche Sarkophagkunst mitten in der antiken Kunst steht. — Der Anzeiger für christliche Archäologie, bearbeitet von J. P. Kirsch XXVI, S. 107—128 berichtet über die römischen Konferenzen für christliche Archäologie 1909, über neue Funde (Altchristlicher Mosaikboden in der Basilika von Aquileia aus dem 4. Jahrhundert) usw. — 2. Abt. Geschichte. J. Hollerbach S. 3—39 führt seine Abhandlung über „die Gregorianische Partei, Sigismund und das Konstanzer Konzil" von der Eröffnung des Konzils bis zur Abdankung Gregors XII. — P. M. Baumgarten gibt S. 40—48 „Beiträge zur Liste der Vizekanzler" der römischen Kirche im 13. und 14. Jahrhundert. — K. H Schäfer, S. 49—90 „Kanonissen und Diakonissen" rechtfertigt in Ergänzungen und Erläuterungen gegen Einwürfe die Resultate seiner Schrift über die Kanonissenstifter. — In den „Kleineren Mitteilungen" S. 91—107 bespricht P. M. Baumgarten die Übertragung der Signierung der Suppliken an Kardinal Sfondrato durch Gregor XIV. 1591; J. Schweizer publiziert Aktenstücke zur Charakteristik Wilhelm Postels über sein Verhältnis zum Trienter

Konzil und zur Inquisition 1547/48; Ehses fixiert den Todestag des Kardinals Nikolaus von Schönberg (9.—10. September 1537).

*G. Ficker.*

**180.** Rivista storico-critica delle scienze teologiche 6, 1910, 5. Heft. L. Tonetti setzt S. 341—363 die Abhandlung über L'anima di Cristo nella Teologia del nuovo Testamento e dei padri fort und beendet den über die Arianer, Apollinaristen, Monotheleten handelnden Abschnitt. — Dom. Ghezzi, p. 364—390 gibt eine instruktive Zusammenstellung und Besprechung der Quellen über Apollonio di Tiane nella storia e nella leggenda; von ihm als historischer Person wissen wir wenig; aber ein Bild von der Verbreitung der Legende vermögen wir uns zu machen. — G. Michelini, p. 391—396: Una Frase ironica di Gesù e la parabola dell' economo infedele (Luc. 11, 41; 16, 1—9). — Unter den Spigolature e notizie p. 416—423 wird die Entscheidung der Commissio de re biblica de auctoribus et de tempore compositionis psalmorum abgedruckt.

*G. Ficker.*

**181.** Th. Deimel, Kirchengeschichtliche Apologie. Sammlung kirchengeschichtlicher Kritiken, Texte und Quellen auf apologetischer Grundlage. Freiburg, Herder 1910. XIX, 395 S 8°. M. 4,40, geb. M. 5. D. will den Zweifeln und Vorurteilen der ohnedies kritisch veranlagten modernen Schuljugend an Mittelschulen und höheren Lehranstalten entgegenarbeiten und ihnen durch Mitteilung von Urteilen hervorragender Geschichtsforscher, katholischer und namentlich akatholischer, die Möglichkeit geben, sich in schwierigen oder dunkeln Partion der Kirchengeschichte ein zutreffendes, objektives Urteil zu bilden; d. h. sich von der Richtigkeit der katholischen Auffassung der Kirchengeschichte zu überzeugen. Dabei sollen aber wirkliche Fehler und Gebrechen kirchlicher Personen oder Übertreibungen und Maſslosigkeiten bei kirchengeschichtlichen Ereignissen ungescheut aufgedeckt werden. Seltsamerweise beginnt D. mit der Mitteilung des unechten Berichts des Josephus Flavius (!) über Christus, ohne es für nötig zu halten, eine kritische Bemerkung zu machen. Ich hoffe, daſs mit den hier abgedruckten Urteilen von Protestanten doch wenigstens etwas von dem Geiste protestantischer Geschichtsforschung in den katholischen Geschichtsunterricht einzieht.

*G. Ficker.*

---

**182.** Biblische Zeit- und Streitfragen. Groſs-Lichterfelde-Berlin, E. Runge. IV. Ser. 1908, 6. Heft: Der Knecht Jahves im Jesajabuche. Von D. Conr. von Orelli. 46 S. 0,50 M. Nach Orelli hat der Knecht

Jahves im Deuterojesaja nicht immer dieselbe Bedeutung. Wird auch das ganze Volk Israel so genannt, so steht mehr als einmal vor dem Geistesblick des Sehers der Knecht Jahves im vollsten Sinne des Worts, in idealer Vollkommenheit, vom vorhandenen Volk sich scharf unterscheidend, als Vermittler eines neuen Bundes. Die Deutung auf eine bestimmte Person der Gegenwart oder Vergangenheit des Propheten, wie etwa auf den König Jojachin, scheitere an der allumspannenden grofsartigen Konzeption des Bildes. Die Lösung des Rätsels findet der Verfasser in dem klar erkannten Weltberuf Israels, aus welchem dem Seher die Person des Vollbringers erwachsen sei, die durch Lehren und Leiden das Volk erlöst und Jahve zur Anerkennung in der ganzen Welt bringt. Das Verhältnis dieser Einzelperson zum Davidssohn der älteren Propheten wird erklärt, auf seine geschichtliche Gestaltung aber kein babylonischer Einflufs zugestanden. Den Schlufs bildet „der jesajanische Gottesknecht im N. T.", — 7 und 8. Heft: Offenbarung und Inspiration. Von D. Reinhold Seeberg. 77 S. 1 M. Der Verfasser geht davon aus, dafs die Verbalinspiration der Heiligen Schrift jetzt gänzlich aufgegeben ist, und erhärtet noch selbst deren Unhaltbarkeit in trefflicher Darlegung. Sein Bemühen geht nun dahin, zu zeigen, dafs es eine Offenbarung Gottes in gottgewirkten geschichtlichen Tatsachen und in von Gott eingegebenen Worten gibt, die sich an uns als wirksamer Wille oder als Geist Gottes erweise und uns ihres Ursprungs und Charakters als göttliche Wirklichkeit und Wahrheit vergewissert. Diese Erkenntnis entspricht nach Seeberg sowohl dem Bedarf nach einer festen religiösen Autorität als dem geschichtlichen und kritischen Interesse der wissenschaftlichen Bibelforschung, ohne einer unkritischen Apologetik zu bedürfen. — 9. Heft: Die revidierte Lutherbibel. Von D. Sam. Oettli. 53 S. 0,60 M. Der Verfasser untersucht, ob die 1892 erschienene Revision der Lutherbibel den Anforderungen entspreche, welche die Gemeinde der Gegenwart an eine deutsche Bibel zu stellen berechtigt ist. Er verlangt, dafs eine solche deutsch und treu sei, und weist nach, wie noch in beider Hinsicht viel zu wünschen und zu bessern bleibt und auch das Festhalten am masoretischen Text des Alten und am receptus des Neuen Testaments ein Fehler war. „Die Wahrheit sind wir jedermann schuldig", erklärt Oettli, und „es gibt keine Erbaulichkeit über den natürlichen Sinn des Bibelworts hinaus und gegen ihn". Konservierte Altertümelei bedeute einen Verlust durch den Verzicht auf den ganzen Schatz des nachlutherischen Deutsch. Solcher freimütigen Aussprache läfst der gelehrte Verfasser S. 21—53 eine Auslese von veralteten Wortformen und Redensarten folgen und stellt für eine Reihe Bücher des Alten und Neuen Testaments

der jetzigen Übersetzung eine Korrektur gegenüber. — 10. Heft: Seele und Leib. Eine philosophische Vorstudie zur christlichen Weltanschauung. Von Mag. Karl Girgensohn. 38 S. 0,50 M. Welche wissenschaftliche Theorie die gegenseitigen Beziehungen zwischen Seele und Leib am besten erklärt, wird hier untersucht. Hat der Dualismus seine Schwierigkeit an dem, was im empirischen Tatbestand auf beiden Seiten so gut zusammenstimmt, dafs es als identisch erscheint, so hat der Monismus seine Schwierigkeit an der ebenso unleugbaren Verschiedenheit der Eigenbewegung der beiden Reihen. Beide Interpretationen haben ihre starke und ihre schwache Seite, und welche von beiden zu bevorzugen ist, läfst sich beim gegenwärtigen Stande des Wissens noch nicht sicher entscheiden. Jede von beiden kann so ausgebaut werden, dafs sie mit dem christlichen Glauben wohl vereinbar ist. Niemals wird es gesicherte wissenschaftliche Erkenntnis geben, die den christlichen Glauben widerlegen könnte. — 12. Heft: Die psychische Gesundheit Jesu. Von Hermann Werner, früherem Irrengeistlichen. 64 S. 0,70 M. Die neuerdings von de Loosten und Rasmussen aufgeworfene Frage untersucht hier ein mit der einschlägigen Literatur vertrauter und auch durch eigene Erfahrung ausgerüsteter Kritiker. Er fragt nacheinander: War Jesus geisteskrank? Ein Paranoiker bzw. Epileptiker? Ein Ekstatiker? Ein Schwärmer? War Jesus abnorm? Das gewonnene Ergebnis ist, dafs uns nirgendwo in Jesu Rede und Verhalten ein krankhafter Zug begegnet, sondern er sich durchaus als hochbegabter, geistvoller Mann mit überragender Klugheit, Klarheit und Verstandesschärfe erweist, dessen heller Verstand Gefühl und Herz nicht geschwächt und beeinträchtigt hat und mit festem Willen verbunden ist. *Erbes.*

**183.** Karl Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments. Die Abhängigkeit des ältesten Christentums von nichtjüdischen Religionen und philosophischen Systemen zusammenfassend untersucht. Giefsen, Alfred Töpelmann, 1909. 8⁰. S. VIII, 301. M. 10. Mit grofsem Fleifs hat Clemen fast alles zusammengetragen und einer nüchternen Prüfung unterzogen, was vorgebracht worden ist, um Angaben, Vorstellungen und Vorstellungsweisen des Neuen Testaments aus fremden Quellen und Einflüssen herzuleiten. So sportsmäfsig sonst einzelne Anklänge aufgesucht und verwertet worden sind, so erhält hier jeder seine bescheidene Stelle und kritische Wertung in dem umfassenden und systematischen Zusammenhang, den der Verfasser durch zweckmäfsige Gruppierung des reichen Stoffs hergestellt hat. Eine kurze Geschichte der religionsgeschichtlichen Erklärung und Feststellung der Voraussetzungen und Bedingungen

einer solchen bilden die Einleitung. Ein allgemeiner Teil S. 30—207 behandelt das Christentum im allgemeinen und die einzelnen Anschauungen desselben, zunächst die aus dem Judentum übernommenen über Gott und die Mittelwesen, die letzten Dinge, und die sittlichen Auffassungen von Gerechtigkeit und Sünde; sodann die neuen Anschauungen über die Person Christi und Einrichtungen des Urchristentums wie die besonders interessierenden Taufe und Abendmahl. Als besonderer Teil S. 208—290 folgt Leben und Lehre Jesu und Betrachtung der paulinischen Theologie und der johanneischen Literatur. Das wesentliche Ergebnis ist, dafs die Areopagrede auch inhaltlich von der griechischen Popularphilosophie abhängig ist und von diesem Gemeingut jener Zeit her auch einzelne Anschauungen des Paulus, zumal sein Vergleich des Leibes mit einem Zelt, 2 Kor. 4, 7; 5, 1, ebenso auch Hebräer- und Epheserbrief und die johanneische Logoslehre beeinflufst sind. Buddhistische Einflüsse lehnt Clemen mit oft glücklichem Hinweis auf alttestamentliche Quellen ganz ab. Dagegen könne eine ganze Reihe apokalyptischer und anderer Züge durch Vermittlung des Judentums auf den Parsismus bzw. durch dessen Vermittlung auf Babylonien zurückgeführt werden. Dabei wird festgestellt, dafs die fraglichen Anschauungen sämtlich mehr oder weniger an der Peripherie des Christentums liegen und nirgends das innerste Wesen desselben betreffen. Ein Verzeichnis der besprochenen Stellen des Neuen Testaments und der erwähnten Sachen und Namen erhöhen die Brauchbarkeit des lehrreichen und anregenden Werkes, dem noch zwei Tafeln mit 12 Abbildungen beigegeben sind. *Erbes.*

**184.** H. Schäfer, Jesus in psychiatrischer Beleuchtung. Eine Kontroverse. Berlin 1910, Ernst Hofmann u. Co. 8⁰. 178 S. — Verfasser zeigt, wie schwer es sei, Epileptiker nachträglich zu konstruieren. Aus Jesu Kindheit können wir aber nur nachweisen, dafs sich seine geistige Gröfse bereits in der Kindheit deutlich zeigte; er mufs schon im Alter von zwölf Jahren altruistischen Denkens und Fühlens fähig gewesen sein, sonst hätte er nicht Verwunderung erregt. Auch der Vorgang bei der Taufe Christi läfst keineswegs auf einen geistesschwachen Halluzinanten schliefsen; Hunger, Erschöpfung, Fieber usw. können wohl krankhafte Erscheinungen hervorbringen, doch geisteskrank sind die Personen damit noch nicht. Was die Wunder anlangt, so haben Suggestions-Therapeuten stets Patienten und Erfolge gehabt, und er gehörte zu den faszinierendsten Menschen, die je gelebt haben; erhöht wurde sein Einflufs dadurch, dafs er kein Geld nahm. Nur so kann man die Speisung der Tausende auffassen, nur so auch die Umwandlung des Wassers in Wein erklären. Damals gab es eigentlich noch keinen Hypnotis-

mus, so wirkte er um so mehr! Ein Mann, der reformieren will und reformiert, mufs über den Massen stehen, er bringt etwas mit, das ihn niemand gelehrt hat, das ihn aber über seine Umgebung erhebt. Aber als geisteskrank oder als Epileptiker können wir Jesus nicht hinstellen, dazu fehlen alle Unterlagen, er war ein religiöses Genie ersten Ranges, wie es sonst nicht wieder bekannt ist, seine geniale Gestalt leuchtet weit aus der Menge der damaligen Zeit hervor, und aus den Parallelen mit Bismarck und Napoleon zeigt sich wieder, dafs grofse Männer anders geartet sind als ihre Umgebung, ohne deshalb irgendwie geisteskrank zu sein. *E. Roth.*

**185.** Joh. Geffcken, Aus der Werdezeit des Christentums. Studien und Charakteristiken (Aus Natur und Geisteswelt 54. Bd.). 2. Aufl. Leipzig, Teubner, 1909. VI, 126 S. 8°. M. 1,25. Es ist sehr erfreulich, dafs solche Studien, die das Verhältnis der Antike zum Christentum zum Gegenstande haben, so viel Anklang finden, dafs bereits eine zweite Auflage nötig geworden ist. Dafs die Geschichte des alten Christentums nicht zu isolieren, sondern in die Geschichte der antiken Welt hineinzustellen ist, zeigt deutlich der erste Artikel. Und von diesem Gesichtspunkte aus fällt manch neues Licht auf die Vorgänge, die Verfasser in den folgenden Artikeln behandelt. Er will mehr das Wichtige herausheben und unterstreichen, als eine zusammenfassende Darstellung geben. Und wo er von den Christenverfolgungen, den apokalyptischen Ideen, dem literarischen Kampfe zwischen Christentum und Heidentum, den synkretistischen Bildungen spricht, erregt er lebhaftes Interesse, um so mehr, als er die sieghafte Kraft des Christentums in keiner Weise zu leugnen bemüht ist. *G. Ficker.*

**186.** Reitzenstein, Dr. R., Die hellenistischen Mysterienreligionen. Teubner, Leipzig und Berlin 1910. 222 S. M. 4; geb. M. 4,80. Das Buch bietet zunächst einen erweiterten Vortrag (S. 1—60), sodann Exkurse und Anmerkungen (S. 61—214). Es wird die ernste Beachtung nicht nur der philologischen Religionsgeschichtler, sondern auch der Neutestamentler und alten Kirchenhistoriker finden. Behauptet doch R. namentlich auf Grund paulinischer Sprachwendungen, dafs der Apostel die Mysterienliteratur gekannt und dafs er vor allem seine Scheidung der Menschen in Psychiker und Pneumatiker dieser Literatur entnommen habe. Das Vorhandensein eben dieser Literaturgattung festzustellen, ist ein Hauptanliegen R.s. Er konstatiert eine Verinnerlichung des Mysterienglaubens in rein seelischen Vorgängen und Erlebnissen, die sich literarisch niedergeschlagen haben. Diese Literatur mufs Paulus gekannt, studiert haben. In den beigegebenen Exkursen und Anmerkungen wird

reichhaltiges Material zur Sache geboten. Besonders interessant sind die Exkurse: Paulus als Pneumatiker (mit genauer Behandlung von 1 Kor. 2, 14; 15, 35 ff.; 2 Kor. 5, 1 ff.; 3, 18; c. 10 bis 13; 5, 6 ff.; Gal. 1) (S. 160—204) und zur Entwicklungsgeschichte des Paulus (S. 209—212). Auch für die Geschichte des Gnostizismus ist allerlei aus dem Buche zu holen.

*Paul Drews.*

**187.** Adam Abt, Die Apologie des Apulejus von Madaura und die antike Zauberei. Beiträge zur Erläuterung der Schrift de magia. (Religionsgeschichtl. Versuche und Vorarbeiten, herausgegeben von Albr. Dieterich und Rich. Wünsch, IV. Bd., 2. H.) Töpelmann, Giefsen 1908, 8°. S. VII, 271. 7.50 M. — Der Verfasser weist zunächst nach, dafs die Schrift de magia nicht für eine blofse Deklamation, sondern für eine wirkliche, bei der Niederschrift zwischen 155 und 158 freilich erweiterte, Verteidigungsrede gegen die kapitale Anklage auf Zauberei zu halten ist, und führt darum die Gesetze vor, welche zur Zeit des Apulejus die Anklage wegen Zauber ermöglichten. Ohne Anspruch auf einen fortlaufenden Kommentar geht er den in der Rede vorkommenden Äufserungen des Aberglaubens und der Zauberei in der antiken Literatur einzeln nach und entnimmt dabei den auf Papyrus und Metall neuerdings aufgefundenen Zaubertexten viel neues Material. Mögen diese Urkunden meist 200 Jahre jünger sein, so bewahren sie doch alte Vorstellungen und Formeln. Die Arbeit beleuchtet damit das Kulturbild einer römischen Provinzialstadt des 2. Jahrhunderts mit allem, was man damals für möglich hielt und ernsthaft vor Gericht erörterte. Darin spiegelt sich aber auch der Glaube der damaligen Welt wider. Die apokryphen Apostelakten und Klementinen mit der Zauberei des Simon sind einige Male erwähnt und hätten noch öfter zum Vergleiche benutzt werden können. Für ihr Verständnis kann also auch allerlei aus dem hier gebotenen Stoffe profitiert werden. Dazu ist auch die Fülle der Nachweisungen dankenswert.

*Erbes.*

---

**188.** Tertullian de paenitentia, de pudicitia. Herausgegeben von E. Preuschen, 2. neubearb. Aufl. (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften, herausgegeben von G. Krüger, 1. Reihe, 2. Heft). Tübingen, Mohr 1910. VII, 91 S. 8°. 1.60 M., geb. 2.10 M. De paenitentia ist die Ausgabe von Öhler, de pudicitia die des Wiener Corpus zugrunde gelegt; die Abweichungen sind im Anhang notiert. Eine knappe Inhaltsangabe, Literaturübersicht, Verzeichnis der Bibelstellen, Eigennamen, Wörter (für die selteneren ist die Über-

setzung beigegeben) erhöhen die Brauchbarkeit der bequemen Ausgabe. *G. Ficker.*

**189.** Hans Windisch, Lic. th. Dr. ph., Privatdoz. in Leipzig, Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes. Ein Beitrag zur altchristlichen Dogmengeschichte. Tübingen 1908, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). VIII, 555 S. gr. 8 °. 16,80 M. — Die Vorzüge dieses Buches sind reichhaltige Materialien und ein sehr energisch durchgeführter, allerdings anderswoher entlehnter, Grundgedanke. Die Schattenseiten sind grofse Weitschweifigkeit des Stiles, offensichtliche Unfertigkeit der Ausarbeitung (Nachträge, Druckfehlerliste), und eine das Lesen störende Neigung, im Ich-Stil von der Genesis des Buches zu erzählen. Der Grundgedanke stammt von Wernle („Der Christ und die Sünde bei Paulus" 1897): „Christen sind ihrem wirklichen Wesen nach sündlose Menschen", das orthodoxe Armesünderchristentum u. a. ist durchaus nicht urchristlich. Diese These wird vom späteren Judentum aus über das Neue Testament hin bis zu Origenes, also nach vorwärts und rückwärts, an der Hand der Quellen von Windisch nachgeprüft. Die Vorstellung der radikalen Sündlosigkeit findet er schon bei Ezechiel (S. 9 ff.), allerdings hier und bei anderen Propheten mit eschatologischer Entsündigung vermengt. Die selbstgerechte Sündlosigkeit der späteren Rabbinen ist natürlich etwas ganz anderes als die christliche Entsündigung. Lehrreich ist die Darstellung des vollkommenen (sündlosen) „Weisen" in der Philosophie des jüdischen Hellenismus (Philo). Das Bild des Urchristentums, das in sehr breiter Exegese der neutestamentlichen Schriften gewonnen wird, ist so gezeichnet, dafs die Armesünderstimmung dann eintritt, wenn der echte Enthusiasmus ermattet. Aus Hermas (S. 356 ff.), den Apologeten, Clem. Alex. u. a. sind Belege für die Idee der Sündlosigkeit gesammelt, die tatsächlich bisher nicht genügend beachtet worden sind. Die kirchliche Praxis hat dann oft die Theorie korrigiert, besonders wo gnostische Formen der Lehre vorlagen. — Schon der grofse aufgewandte Fleifs sichert dem Buche dauernden Wert. Niemand darf an ihm vorübergehen, der die altkirchliche Bufspraxis oder die Vollkommenheitsideen oder Ähnliches studieren will. Trotzdem hat der Verfasser unter keinem glücklichen Stern gearbeitet. Gerade Wernle, dem er seine Grundidee verdankt, hat (ThLZ. 1909, Nr. 21) sein Buch scharf, fast unfreundlich besprochen. Wer die Arbeitsart Wernles kennt, wird darüber nicht erstaunt sein. Alb. Schweitzer und andere haben Ähnliches erfahren. Für Wernle ist eine Arbeit, die 12 Jahre hinter ihm liegt, nicht viel mehr als eine Stimmung, die er damals hat fixieren müssen. Der allzu treue Schüler, der aus der geistreichen Broschüre heute ein dickes Buch macht,

erntet keinen Dank. Wernle ist sich längst der Einseitigkeiten seiner alten Thesen bewufst geworden, bekennt sich zwar „mitschuldig“, ist aber fast verzweifelt über das unfruchtbare „Theoretisieren“, den Mangel an „gesundem Menschenverstand“ und an Sinn für die Missionspraxis, über den „gemalten Paulus“, über die Tendenz, alles „möglichst unnatürlich und wirklichkeitsfremd zu machen“. Den Schlüssel zu Paulus, meint er, bilden die heutigen Missionserfahrungen. „Missionare, die sich einbilden, dafs die Christen nicht mehr sündigen, sündlose Menschen im wirklichen Wesen sind, kennt die Geschichte nicht, hat sie nie gekannt.“ Diese treffende Kritik Wernles ist fast das Erfreulichste an der Diskussion, zugleich ein überaus wichtiges Dokument der heute üblichen Arbeitsmethode in der religionsgeschichtlichen Schule. Sehr viel freundlicher hat Joh. Kunze über das Buch referiert (ThLBl. 1909, 21), durch eine genaue Nachprüfung des Abschnittes über Irenäus aber nachgewiesen, dafs auch im einzelnen die Thesen der Kritik nicht standhalten. „Die ganze Darstellung, die Windisch von Irenäus gibt, fällt so dahin.“ Auch ich könnte nach längerer, oft unterbrochener Beschäftigung mit dem Buch nur ähnlich über viele Partien urteilen. Hoffentlich findet Fleifs und Begabung des Verfassers bald ein günstigeres Arbeitsfeld. *F. Kropatscheck.*

**190.** Baumstark, Anton, Dr., Ägyptischer oder antiochenischer Liturgietypus in AK (Apostolische Konstitutionen) I—VII? (in: Oriens christianus 1907, S. 388—407). Entgegen der namentlich von Funk vertretenen Ansicht, dafs die acht Bücher der AK durch die Feder eines Redaktors ihre jetzige Gestalt gewonnen haben, zeigt B., dafs dies unmöglich der Fall sein kann, denn der Liturgietypus in VIII ist sicher syrisch, der in I—VII sicher ägyptisch. Auch den zweiten Teil des Testamentum dom. n. Jesu Christi versetzt B. jetzt, seiner früheren Anschauung entgegen, nach Ägypten. Die Untersuchung ist für die Frage nach dem Ursprung der AK von grofsem Werte.

*Paul Drews.*

**191.** Baumstark, Anton, Dr., Das eucharistische Hochgebet und die Literatur des nachexilischen Judentums (in: Theologie und Glaube, Zeitschrift f. den kath. Klerus, Jahrg. II, 1910, Heft 5, S. 353—370). Der Verfasser zeigt in scharfsinniger und sehr überzeugender Untersuchung, dafs das altchristliche eucharistische Dankgebet, sogar mit Einschlufs des Trishagions, die Verchristlichung eines Gebetes der jüdischen Opferliturgie ist, das in den Synagogengottesdienst übergegangen ist.

*Paul Drews.*

**192.** Ludwig, Dr., August. Weibliche Kleriker in der altchristlichen und frühmittelalterlichen Kirche. München,

J. J. Leutner (E. Stahl). 1910, 24 S. 0,75 M. — Angeregt vor allem durch die Schrift Schäfers: „Kanonistenstifter im deutschen Mittelalter“ geht L. der Frage nach, ob die Diakonissen in der alten Kirche und im frühen Mittelalter einen kirchlichen Ordo bildeten oder nicht. Im Gegensatz zu der unter katholischen Gelehrten (Funk, Wieland, Sägmüller) geltenden Anschauung bejaht L., selbst Katholik, diese Frage (Abschnitt I und II). Uns sagt er damit nichts Neues. Eingehend hatte schon 1902 über diese Frage L. Zscharnack, Der Dienst der Frau usw. (Göttingen, 1902) gehandelt und danach in bezug auf die Didaskalie Hans Achelis in seiner mit Johs. Flemming besorgten Ausgabe und Erklärung dieser Schrift (TU. N. F. X, 2. Heft. Leipzig 1904, S. 274 ff.). (Vgl. auch dessen Artikel „Altchristliche Diakonissen“ in Haucks Realenzyklopädie.) Merkwürdigerweise zitiert L. keinen der beiden. Dafs er Zscharnack kennt, geht aus S. 13, Anm. 1 hervor. Dankenswert ist aber L.s Nachweis von dem Vorhandensein klerikaler Diakonissen auch im Abendland (unter III), was neben Zscharnack unter den Neueren auch Möller-Schubert in Abrede gestellt haben. Wenn L. im IV. Abschnitt zu beweisen sucht, dafs die Diakonissen zum clerus minor gerechnet worden sind und nicht den männlichen Diakonen gleichwertig, so wird das für die spätere Zeit, nicht aber für die frühere Zeit stimmen. Unter den aus dem 8. Buch der Apostolischen Konstitutionen angeführten Zeugnissen hätte nicht unberücksichtigt bleiben dürfen, dafs c. 10, 2 und c. 13, 1 die Diakonissen, den Diakonen völlig gleichwertig, mit befafst sind unter dem Ausdruck: *πάσῃ ἡ ἐν Χριστῷ διακονίᾳ* und dafs sie c. 13, 1 unter den Allgemeinbegriff *διάκονοι* mitfallen. — Verwunderlich ist es, dafs die Apost. Konst. lateinisch zitiert werden. — Übrigens ist der Druck der Broschüre wenig sorgfältig. *Paul Drews.*

**193.** Al. T. Dumitrescu, Recherches archéologiques: Relation sur les ruines de la colonie Romula de Dacie, les tombeaux des vampires de Potopin: La cour de l'empereur Ler; Le mythe du seigneur de rosée. Extrait de la Revue de Roumanie Nr. 2, Bucarest, Socec & Co., 1910, 11 p. 2 Tafeln. Reminiszenzen an den Kaiser Galerius (= Ler) und einige Funde haben dem Verfasser die Vermutung nahegelegt, dafs in den Tombeaux des vampires altchristliche Begräbnisstätten zu sehen seien, die im Norden von Romula gelegen waren. *G. Ficker.*

---

**194.** Johannes B. Aufhauser, Dr. theol., Die Heilslehre des hl. Gregor von Nyssa. München 1910, J. J. Lentner (E. Stahl). VIII, 216 S. 4 M. — Durch die hübsche, sorgfältig kommentierte Ausgabe der grofsen Katechese Gregors

in den Cambridger Patristic Texts (ed. Srawley 1903) ist die Beschäftigung mit Gregor von Nyssa auch in Seminarübungen jetzt sehr erleichtert. Die berühmte Erlösungstheorie, die das Werk Christi in einem Betrug des Teufels durch Köder und Angelhaken erblickt, hat in der vorliegenden Monographie nur einen bescheidenen Platz (S. 110) neben den bedeutenden, sehr viel weniger bekannten Gedanken Gregors über Rechtfertigung, Heilsaneignung, Prädestination, Apokatastasis und seiner sorgfältig ausgearbeiteten Sündenlehre (S. 40—125). Schon die philosophischen Voraussetzungen der Heilslehre, die in dankenswerter Weise mitbesprochen und mit den neuplatonischen Ideen verglichen werden, zeigen die Gottähnlichkeit als das Ziel des Menschen (S. 39), daneben die ganze Skala asketischer Mönchsideale. Dem entspricht die Heilsaneignung, die in mystischer Einwohnung Gottes und Vergottung des Menschen gipfelt (S. 193ff.). Obwohl der Vergottungsgedanke der Zentralpunkt bleibt, findet der Verfasser doch den Systemausbau Gregors nicht einheitlich (S. 209), da philosophische und theologische Elemente, ererbtes Gut und eigene Spekulation nicht ausgeglichen sind (S. 42, 44, 103). Für sein klares, angenehm lesbares und solid gearbeitetes Buch wird dem Verfasser jeder danken, der ein dogmatisches System des 4. Jahrhunderts in moderner Darstellung studieren will. Übrigens wurde kürzlich (Byzant. Zeitschr. XVIII, 711 f.) eine neue textkritische Gesamtausgabe des Nysseners, die wir einer besonderen Stiftung verdanken, angekündigt, und Wilamowitz erwartet in seinem Stiftungsbrief von dieser Ausgabe neue Aufschlüsse zu „dem Problem, das sich ebensowohl als Hellenisierung des Christentums, wie als Christianisierung des Hellenentums bezeichnen läſst“.

*F. Kropatscheck.*

**195.** Adolf Struckmann, Dr. theol., Rel.- und Oberlehrer in Dortmund, Die Eucharistielehre des heil. Cyrill von Alexandrien. Paderborn 1910, Ferd. Schöningh. XVI, 170 S. 5 M. — Die vor fünf Jahren erschienene Monographie des Verfassers über die Gegenwart Christi in der Eucharistie nach der vornizänischen Literatur (Wien 1905, Mayer & Co. 8 M.) hat wegen ihrer soliden Quellenkenntnis und klaren Darstellung auf allen Seiten viel Beifall gefunden. Auch plant der Verfasser weitere Einzeluntersuchungen über die Eucharistielehre der Väter. Man wird sich seinen Namen und sein Spezialgebiet also merken müssen. Er nimmt dieses Thema in apologetischem Sinne auf und registriert im Vorwort Harnacks absprechende Urteile über die Abendmahlsvorstellungen der Väter, die bis zum Vorwurf „puren Heidentums“ gehen (Dogmengesch. II³, 428). Auch den Bestreitungen der Stiftung Jesu im herkömmlichen Sinn durch Jülicher, Spitta, Andersen, Hoffmann u. a. stellt er mit Genug-

tuung die „von Hypothesen unberührt gebliebene“ katholische Auffassung gegenüber. Für uns ist weniger der Apologet, als der fleifsige Sammler und geschickte Kritiker von Interesse. Was die alexandrinische Theologie des 5. Jahrhunderts über die Eucharistie gelehrt hat, spiegelt sich in den Schriften Cyrills wieder. Es werden die einzelnen Schriften, buch- und kapitelweise, ziemlich äufserlich, exzerpiert, zuerst die vor den nestorianischen Wirren (412—429), dann die Kampfesschriften gegen Nestorius. Auch die Eucharistielehre des Nestorius wird S. 87ff. skizziert, merkwürdigerweise ohne Benutzung von Loofs' schöner Ausgabe der Nestoriana. Es folgt im dritten Teil eine Gesamtdarstellung. Vereinigung mit Christus, geheimnisvolle Kräfte, die Gegenwart des Erlösers, das „unblutige Opfer“ sind die wichtigsten Stichworte dieses Teiles. Aufser manchen kritischen Bemerkungen wird ein protestantischer Theologe allerdings nur das übersichtlich und sehr bequem (oft auch in deutscher Übersetzung) zusammengestellte Material der Lehre Cyrills über die Eucharistie (er selbst sagt stets „Eulogie“, S. 20) benutzen können.

*F. Kropatscheck.*

**196.** Seidel, Bruno, Die Lehre des heiligen Augustinus vom Staate. (Kirchengeschichtliche Abhandlungen, herausgegeben von Sdralek. Bd. IX, Heft 1.) Breslau 1909, G. P. Aderholz. 53 S., 1.50 M. — Der Verfasser handelt in fünf Kapiteln von dem Begriffe der „civitas terrena“, dem Wesen des Staates, der Aufgabe und Bedeutung des Staates, dem Ursprung des Staates, dem Verhältnis von Kirche und Staat. Seine Darstellung berührt sich eng mit der von Mausbach in seiner Ethik des hl. Augustinus gegebenen, von welcher sie jedoch unabhängig ist. Indem S. von dem augustinischen Begriff civitas terrena ausgeht, dessen Grundbedeutung, wie gezeigt wird, nicht ist „der irdische Staat“, sondern „die Gemeinschaft der Gottlosen“, bemüht er sich zu beweisen, dafs Augustin dem weltlichen, irdische Zwecke (Friede, Recht, Wohlfahrt) realisierenden Staate volle Berechtigung zugestehe; obwohl er natürlich nicht leugnet, dafs des Heiligen Staatsideal der christliche Staat ist, in welchem die weltliche Macht in geistlichen Dingen der Direktive der Kirche folgt. Es ist zuzugeben, dafs S. den Übertreibungen mancher protestantischer Forscher gegenüber, mit denen er sich eingehend auseinandersetzt, vielfach im Rechte ist; doch vermag ich seiner geschickten Argumentation in bezug auf die Hauptthese nicht zuzustimmen, glaube vielmehr, dafs sich aus De civ. Dei als Augustins Meinung ergibt, dafs jeder rein weltliche Staat sozusagen eine Dependence jener umfassenden civitas terrena, bzw. civitas diaboli, ist oder werden mufs.

*W. Thimme.*

**197.** Sancti Aurelii Augustini episcopi De civitate Dei libri 22. Tertium recognovit B. Dombart. Vol. I. Lib. I—XIII. Lipsiae 1909, Teubner. — Es ist zu begrüſsen, daſs das berühmte Werk des Kirchenvaters, dem an welthistorischer Bedeutung wenig Schriften gleichkommen, nun zum dritten Male in dieser ebenso handlichen wie zuverlässigen Ausgabe erscheint, die an Stelle des erkrankten B. Dombart von A. Kalb fertiggestellt wurde. Dem schon vor einigen Jahren herausgekommenen zweiten Bande folgt nun der erste nach. Im wesentlichen stimmt der Text mit dem von E. Hoffmann in der groſsen Wiener Kirchenväterausgabe gebotenen überein. In einer Einleitung von 34 Seiten werden die zahlreichen Handschriften namhaft gemacht, und wenigstens in bezug auf die ersten beiden Bücher des augustinischen Hauptwerkes wird die schwierige Aufgabe in Angriff genommen, das Verwandtschaftsverhältnis der Manuskripte festzustellen. *W. Thimme.*

**198.** Vol. LIII. S. Aureli Augustini opera (sect. VII, pars III), scriptorum contra Donatistas pars III, recensuit M. Petschenig. Vindobiae, F. Tempsky; Lipsiae, G. Freytag. 1910. S. 446. 15 M. — Dieser Band bringt nunmehr Augustins antidonatistische Schriften zum Abschluſs. Er enthält eine Reihe kleinerer Werke des Bischofs, die meist erst nach dem groſsen Religionsgespräch vom Jahre 411 entstanden und im allgemeinen weniger theologisch als kirchengeschichtlich von Bedeutung sind, das Buch De unico baptismo gegen Petilian, den von Augustin besorgten Auszug aus den Akten des Religionsgespräches von Karthago, genannt Breviculus collationis cum Donatistis, eine Ermahnung an die Donatisten, nach dieser ihrer entscheidenden Niederlage, unter dem Titel: Contra partem Donati post gesta, die Gesta cum Emerito und die aus zwei Büchern bestehende Schrift gegen Gaudentius, den mit Selbstmord drohenden obstinaten Bischof der Donatisten. Beigefügt sind dem noch zwei kleinere antidonatistische Schriften, die einer wesentlich späteren Zeit anzugehören scheinen, deren Verfasser nicht bekannt sind, der Sermo de Rusticiano subdiacono und der Libellus adversus Fulgentium Donatistam. Den Schluſs bildet ein auf die in Vol. LI—LIII enthaltenen Schriften bezüglicher Index nominum et rerum, sowie ein sehr umfangreicher Index verborum et elocutionum. *W. Thimme.*

**199.** T. Tarducci, Storia di S. Gregorio Magno e del suo tempo. Roma, Fed. Pustet, 1909. XII, 500. 8⁰. L. 6. Der Verfasser will in gemeinverständlicher Form vorführen, was Gregor als Priester und als Bürger für die Kirche und Italien getan hat. Er hält dabei möglichst die chronologische Folge inne, reiſst damit freilich manches auseinander, was zu-

sammengehört. Reichliche Auszüge aus den Werken und Briefen Gregors werden in Übersetzung mitgeteilt. Den Beruf des Historikers sieht der Verfasser darin, den Papst möglichst zu entschuldigen und zu verteidigen. Dafs er nicht unkritisch sein will, zeigt er, indem er einige sich an den Namen Gregors anknüpfende Legenden zerpflückt. Eine eindringende Charakteristik der Zeit und des Geistes des Papstes, eine kritische Würdigung seiner Schriften fehlt. Natürlich ist eine grofse Menge historischen Stoffs vorgeführt; aber ich kann nicht finden, dafs diese neueste Biographie die Arbeiten von Dudden und Hartmann in den Schatten stellt; sie ist zu wenig historisch orientiert.

*G. Ficker.*

**200.** J. Ruinaut, Le schisme de Photius (Questions historiques; Science et Religion No. 558). 12⁰. 63 p. Paris, Bloud & Cie. 1910. Fr. 0,60; ist eine ganz geschickte Darstellung dieser grundlegenden Periode der Geschichte der Trennung von Morgenland und Abendland. R. verhehlt sich nicht, dafs die religiösen Differenzen im Grunde minimal seien; wenn er aber als wahre Ursache des Antagonismus zwischen Griechen und Lateinern la suffisance et les rancunes der ersteren nennt, so scheint mir das sehr oberflächlich zu sein. Die Lateiner haben nicht weniger Schuld gehabt als die Griechen. *G. Ficker.*

---

**201.** Wolfg. Golther, Religion und Mythus der Germanen. Leipzig, Deutsche Zukunft G. m. b. H., 1909. IV, 115 S. 4⁰. Geb. M. 4, stellt im ersten Teile in religionsgeschichtlicher Betrachtung die Religion der Germanen unter die Gesetze der allgemein menschlichen Entwicklung, die bei den Germanen nur durch Zeit, Ort und Umstände besondere eigenartige Tönung und Färbung annahm, aber nicht wesentlich abweicht; im zweiten Teile schildert die zeitgeschichtliche Betrachtung nach den Quellen die Göttergestalten, ihren Kult, ihre Verbreitung, ihre Mythologie, scharf scheidend nach den nordischen und deutschen Zeugnissen, und nach den Begriffen Religion, Mythologie, Theologie. Besondere Aufmerksamkeit ist der Frage zugewendet, inwiefern in den uns erhaltenen Zeugnissen für die germanische Religion schon eine Beeinflussung durch das Christentum zu erkennen ist, so in der Völuspá, und wie sich altgermanische Bräuche und Vorstellungen bis heute noch erhalten haben.

*G. Ficker.*

**202.** H. Grotefend, Taschenbuch der Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit. Dritte, vermehrte und verbesserte Auflage. Hannover und Leipzig, Hahnsche Buchhandlung, 1910. 216 S. 4,80 M. — Der schnelle Verbrauch

der zweiten Auflage des Taschenbuchs (1905) beweist am besten, wie sehr dasselbe allen praktischen und wissenschaftlichen Bedürfnissen entspricht, so dafs jede weitere Empfehlung des bewährten Hilfsmittels überflüssig ist. Gegenüber der ersten Auflage, die mir allein zugänglich ist, ist der Text überall durchgesehen und schärfer gefafst, das alphabetische Verzeichnis ist von 43 auf 81 Seiten angewachsen, neu hinzugefügt sind die Regierungsjahre der französischen Könige und Kaiser sowie der englischen Könige. Besonders der französischen Chronologie haben seither selbständige Studien des Verfassers gegolten, deren neue, die bisherigen Angaben vielfach berichtigenden Ergebnisse in dem Handbuch niedergelegt sind.

*B. Schmeidler.*

**203.** E. Jordan, De mercatoribus camerae apostolicae saeculo XIII, Thesim proponebat facultati litterarum Universitatis Parisiensis. Condate Rhedonum (Rennes) apud Oberthur typograph., 1909. 181 S. — Die fleifsige Arbeit liefert einen interessanten Beitrag zum Werden der päpstlichen Weltherrschaft im 13. Jahrhundert. Der Verfasser stellt die Namen der Kaufleute und Sozietäten zusammen, die bis auf Klemens V. dauernd und berufsmäfsig für die Kurie tätig gewesen sind, schildert die Geldgeschäfte und ihre Arten, die sie mit dem Papst (und den Kardinälen, Abschnitt IX) zur Verwaltung der Einnahmen und Ausgaben, insbesondere auch der Zehnten, abgeschlossen haben, wie sich ihre zunächst mehr gelegentliche, sodann dauernd im offiziellen Auftrag ausgeübte Tätigkeit zwar unter dem Kämmerer, aber neben seinen offiziellen Organen zu einer zweiten päpstlichen Finanzverwaltung auswuchs. Sie waren verpflichtet, dem Papst auf Verlangen Darlehen vorzustrecken, wurden von ihm jeweilig mit den verschiedensten anderen Aufträgen betraut, während sich über ein festes Entgelt für ihre Dienste sehr wenig feststellen läfst. Ihre Entschädigung fanden sie wohl reichlich auf indirektem Wege durch das Ansehn und den Einflufs, den ihnen ihre Stellung gab, durch die vielfache Verwendung der Päpste für ihre Forderungen an andere Schuldner, durch umfangreiche Geldgeschäfte für Private, die finanziell mit der Kurie zu tun hatten. Gern würde man etwas über die Gründe hören, aus denen Klemens V. die Institution ganz abschaffte, um zur Verwaltung der päpstlichen Finanzen ausschliefslich durch direkt untergeordnete Organe zurückzukehren. Doch teilt J. nur die Tatsache mit und hebt in seinem Gesamturteil nur den Nutzen und die Notwendigkeit dieser Kaufleute für das päpstliche Weltreich des 13. Jahrhunderts hervor. Das erweckt unwillkürlich den Eindruck einer gewissen Einseitigkeit des Urteils, darf aber nicht hindern anzuerkennen, dafs in dieser Arbeit

ein interessanter Gegenstand mit Sachkenntnis und Sorgfalt behandelt worden ist. *B. Schmeidler.*

**204.** A. Werminghoff, Nationalkirchliche Bestrebungen im deutschen Mittelalter. Stuttgart, Enke 1910. 200 S. (= Kirchenrechtliche Abhandlungen, herausgegeben von U. Stutz. H. 61.) 4 M. br., 5 M. gebd. — Die Schrift geht aus von der Frage, ob nicht die allgemeine universale Kirche der volkstümlichen Gestaltung religiöser Bedürfnisse und religiöser Eigenart dadurch entgegenkommen könne, dafs sie Verfassungselemente zuläfst, die innerhalb nationaler Grenzen wirken und gleichwohl den Zusammenhang mit der internationalen Kirche nicht zerstören. Sie hat zum Inhalt den Nachweis, warum ein solches Ziel, die Errichtung einer Nationalkirche, für Deutschland in den früheren Jahrhunderten nicht erreicht worden ist, und dafs seine Verwirklichung nunmehr durch den Gang der deutschen Geschichte ein für allemal unmöglich geworden ist. Nach einem Blick auf den angeblichen Plan des Erzbischofs Aribo von Mainz (1021—1031) und auf die Trierer Stilübungen (um 1158) geht der Verfasser ausführlich auf die Bestrebungen des 15. Jahrhunderts ein. In dem Abschnitt über das Konkordat Papst Martins V. mit der deutschen Nation vom Jahre 1448 legt er die rechtlich-dogmatisch begründete Einheit der Papstkirche, die entschiedene nationale Stellungnahme von England und Frankreich gegenüber der Zerrissenheit von Deutschland dar und leitet daraus die im einzelnen nachgewiesene Unzulänglichkeit des Konkordats von 1418 ab. Der vierte Abschnitt über die Mainzer Akzeptation von 1439 bietet eine ausführliche Analyse und Interpretation dieses Schriftstücks auf Grund einer eingehend durchgeführten Vergleichung mit der pragmatischen Sanktion von Bourges nach Form, Inhalt und Tragweite beider Dokumente, wodurch die Zerfahrenheit der deutschen Zustände in helles Licht gesetzt und die Erfolglosigkeit der deutschen nationalkirchlichen Bestrebungen erklärt wird; der Erläuterung dieses Abschnittes gilt ein Exkurs, in dem u. a. der Text der Cedula im Mainzer Akzeptationsinstrument neu abgedruckt wird. Der fünfte Abschnitt über das Wiener Konkordat von 1448 zeigt, wie wenig von den nationalkirchlichen Bestrebungen in dieser letzten reichsrechtlichen Regelung dieser Dinge gerettet worden ist, wie das Papsttum durch Zugeständnisse an die Territorialfürsten die Ansätze von Landeskirchen gefördert und eine einheitliche Nationalkirche unmöglich gemacht hat. Die noch folgenden hier einschlägigen Pläne des ausgehenden Mittelalters erweisen sich als luftige Projekte einzelner Phantasten oder Ehrgeiziger, der Reformator der Religion und des Glaubens sieht sich durch die politischen Verhältnisse auf die Landesfürsten angewiesen, organisiert nach ersten, abweichenden Ideen

den Protestantismus in der Form von territorialen Landeskirchen, und in der katholischen Kirche erliegen die Bischöfe, das naturgemäfse Organ nationalkirchlicher Bestrebungen, einerseits der Demokratisierung der Kirche im 19. Jahrhundert, anderseits der immer straffer aufgerichteten Herrschaft des Papstes. So schliefst das gedankenreiche Buch mit dem Ausdruck der Resignation, dem klaren, durch historische Erkenntnis vermittelten Bewufstsein der Unmöglichkeit deutscher nationalkirchlicher Bestrebungen. *B. Schmeidler.*

**205.** V. Samanek, Kronrat und Reichsherrschaft im 13. und 14. Jahrhundert. Berlin und Leipzig, Dr. Walter Rothschild 1910. 203 S. (= Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte hg. von Below, Finke, Meinecke, Heft 18.) Einzelpreis M. 6; Subskriptionspreis M. 5,60. — Das Buch behandelt interessante Fragen zur Organisation der Reichsregierung und -verwaltung in der angegebenen Zeit. Entgegen der herrschenden Anschauung, die den Rat durch Differenzierung aus dem Familiarenverbande entstehen läfst, sucht der Verfasser zu belegen, dafs familiares und consiliarii im 13. Jahrhundert wesentlich gleichgebrauchte Synonyma seien und dafs eine Entwicklung des Rates aus einer Annahmestelle für Petitionen ohne behördlichen Charakter und entsprechende Befugnisse zu einer abgegrenzten Behörde durch Zuweisung bestimmter Befugnisse nicht anzunehmen sei. Seine positiven Anschauungen über die Entstehung und Entwicklung des Rates kann man etwa in dem Satz zusammenfassen, dafs die Gestalt und Bedeutung des Rates jeweils aufs stärkste von den konkreten historischen Verhältnissen beeinflufst worden sei. So gewann er stets eine feste Gestalt beim Aufenthalt der Kaiser in Italien, wo eine Anzahl bestimmter Personen dauernd den Herrscher begleitete und der wechselnde Einflufs vorübergehender fürstlicher Besuche wegfiel. Unter Friedrich II. hatte der in Sizilien eingerichtete Kronrat Kompetenzen für das übrige Italien, ohne indes daselbst, geschweige denn in Deutschland, zu einer dauernden organischen Einrichtung zu werden. In Deutschland gewann der Rat festen Bestand im 13. Jahrhundert als vormundschaftliche Regierung für Heinrich (VII.) und Konrad IV. Dann vor allem unter Heinrich VII. in Italien, auf Grund französischen und luxemburgischen Vorbildes. Und so hebt der Verfasser auch für die Zeit Karls IV. und seiner nächsten Nachfolger die konkreten historischen Umstände hervor, die jeweils für die Organisation bestimmend gewesen sind. *B. Schmeidler.*

**206.** Archivio Muratoriano. Studi e ricerche in servigio della nuova edizione dei „Rerum Italicarum Scriptores“ di L. A. Muratori. Nr. 7. Direttore: Vittorio Fiorini. In Città di Castello, stamperia: Scipione Lapi, 1909. 40 S. 4⁰. 2 L. — R. Cessi

trägt Alcune osservazioni critiche sulle cronache Carraresi, Prima e seconda, del secolo XIV (I. II.) vor, nämlich über das Verhältnis der beiden (unedierten) Texte zu einander und zu einem dritten, der StoriaVeneta des Pseudo-Zancaruolo (III). I reicht in einem Teile bis 1350, in einem zweiten bis 1368, II behandelt den carraresisch-venezianischen Krieg von 1372—73. Es fragt sich, ob I und II zu einem Werke gehören oder zufällig in einigen Handschriften vereinigt sind. Auf Grund längerer Erläuterungen neigt C. zu der Annahme, dafs I und II ursprünglich zusammengehörten, ohne darauf und auf Identität des (unbekannten) Verfassers bestehen zu wollen. Eine Hypothese von E. Levi, dafs ein gewisser Magister Lazarus der Verfasser sei, lehnt er ausdrücklich ab. — Ebendort S. 355—370 gibt H. Brizzalora Notizie biografiche intorno a Cristoforo Soldo cronista del secolo XV. S. war ein Brescianer, der von ca. 1427 bis zu seinem 1470 erfolgten Tode eine hervorragende Rolle in seiner Vaterstadt gespielt hat. Das Material für die Ausführungen des Verfassers liefern die Ratsbücher, ein vom Chronisten in amtlicher Stellung geführtes und im Original überliefertes Rechnungsbuch und seine Chronik. — Im Schlufs des Heftes (Fra libri e riviste) hält L A. Botteghi seine von Lenel (N. Archiv XXXIII, 563—565) bestrittene These, die Anales S. Iustinae Patavini stammten in Wahrheit aus Verona von einem Anhänger der Este, mit neuen Gründen — Inhalt des Werkes; Verhältnis der Handschriften zueinander und zum Chronicon Estense — aufrecht; E. P. Vicini repliziert auf eine Kritik Holder-Eggers an der Neuausgabe des Chronicon Estense; doch galten die Ausstellungen fast mehr den Editionsgrundsätzen des gesamten Unternehmens als gerade der einen Ausgabe, und so nimmt auch Vittorio Fiorini als Leiter dazu Stellung. — Nr. 8. 1910. 30 S. 4⁰. 4 L. S. 383—409 unterwirft A. Cerlini, Fra Salimbene e le cronache attribuite ad Alberto Milioli (con quattro tavole, delle quali una doppia) die Ansicht von Dove und Holder-Egger, nach der die Doppelchronik von Reggio, der Liber de temporibus und die Cronica imperatorum (M. G. SS. XXXI) von einem Autor, dem Notar Albert Milioli aus Reggio, seien, einer eingehenden Prüfung und kommt zu voller Ablehnung. Die beiden Werke seien von verschiedenen Händen geschrieben, nicht in verschiedenen Schriftarten von einem Schreiber. Nur der Liber de temporibus sei von Albert Milioli geschrieben und habe als fertiges Werk dem Verfasser der Chronik vorgelegen, der es mit Randnoten versah. Die Ausführungen dieser ersten Studie sind gröfstenteils paläographischer Art; zum Beweise sind photographische Tafeln beigegeben, die zusammen mit denen von SS. XXXI die Ausführungen des Verfassers stützen sollen. *B. Schmeidler.*

**207.** Martin Grabmann, Dr., Professor der Dogmatik am bischöflichen Lyzeum zu Eichstätt, Die Geschichte der scholastischen Methode nach den gedruckten und ungedruckten Quellen dargestellt. I. Band: Die scholastische Methode von ihren ersten Anfängen in der Väterliteratur bis zum Beginn des 12. Jahrhunderts. Freiburg i. Br. 1909, Herder. XIV, 354 S. 5,60 M. — Wir haben es hier mit einer ganz hervorragenden, grundlegenden Arbeit zu tun. Wer es erlebt hat, wie Denifle jeden, der über mittelalterliche Exegese oder Dogmatik zu urteilen wagte, auf die ungeheuren noch ungehobenen Schätze der Archive hinwies, wird den grofsen Dienst zu würdigen wissen, den uns der Verfasser mit der Erschliefsung von etwa 100 neuer dogmatischer Codices geleistet hat. Was er bietet, ist aufserdem stets wirkliche geschichtliche Forschung im besten Sinn, in den Spuren der älteren Arbeiten Denifles. Schon der Einblick in die vielen ungedruckten Summen und Sentenzenwerke sichern dem Buch seinen besonderen Wert. Der Verfasser geht von den verschiedenen modernen Beurteilungen der Scholastik aus, stellt fest, dafs oftmals Lehrmethode und wissenschaftliche Methode in der Kritik verwechselt werde und gibt dann (S. 36) eine ziemlich umfangreiche Definition der Scholastik. Nach Besprechung der Quellen (Glossen, Florilegien usw.) und einer Kritik der Hypothese von der „Hellenisierung des Christentums“, die in der dogmatischen Arbeit sich vollzogen habe, wird S. 148 ff. Boëthius als „erster Scholastiker“ (Aristoteliker) charakterisiert, dann, nach kritischen Ausführungen über Scotus Erigena und Berengars Dialektik, Anselm von Canterbury mit Liebe gezeichnet, der „Vater der Scholastik“. Das Buch, das in allen Kapiteln aus dem Vollen schöpft, verdient sorgfältiges Studium. Die Stichworte des Registers zeigen schon jetzt, wie viel dogmengeschichtliches Material, etwa über auctoritas und ratio, fides u. a. sich hier erschliefst. Dankbar folgt man dem Verfasser auf den neuen Bahnen, die er führt, mit dem Wunsch baldiger Fortführung seiner Arbeit.

*F. Kropatscheck.*

**208.** Forschungen zur Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte, herausgegeben von A. Ehrhard und J. P. Kirsch. VII. Band, 4—5 Heft: Parthenius Minges, O. Fr. Min., Dr. th. et ph., Das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie nach Duns Scotus. XII, 203 S. 5,40 M. (einzeln 6,60 M.). — VIII. Band, 2. Heft: Dr. Ferdinand Brommer, Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik bis Thomas von Aquino inklusive nach gedruckten und ungedruckten Quellen. XVI, 176 S. 4,60 M. (bzw. 5,80 M.). — VIII. Band, 3. Heft: Bernhard Poschmann, Dr., Präfekt am Bischöfl. Konvikt in

Braunsberg, Die Sichtbarkeit der Kirche nach der Lehre des heiligen Cyprian. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung. X, 191 S. 4,80 M. (6 M.) — Minges stellt sich der herrschenden Ansicht entgegen, dafs Glaube und Wissen bei Duns Scotus sich widersprechen, oder dafs er der spekulativen Theologie kein grofses Gewicht beilege (so Schwane), oder die natürliche Gotteserkenntnis schmälern wolle. Die natürlich erkennbaren religiösen Wahrheiten, die sog. praeambula fidei, werden dann S. 122 ff. bei Duns Scotus nachgewiesen. Duns sei kein Feind des natürlichen Denkens und kein Verächter der Philosophie (S. 204). Von Kant trennt ihn „eine ganze Weltanschauung" (S. 121), da Duns den Glauben als ein Fürwahrhalten vermittelst des Verstandes bestimmt (S. 118). Dies alles wird in derben „Thesen" („Es ist falsch" . . .) schon als Inhaltsangabe vorangedruckt, so dafs der Beweis mit vielen Wiederholungen belastet ist. Vielleicht kann die Arbeit manche Einseitigkeiten bei andern Forschern korrigieren helfen; die Grundlinien zum Verständnis des grofsen Scholastikers holt man sich besser anderswoher, als von diesem Apologeten. — Ein sakramentaler „Charakter" d. h. ein „gewisses, geistiges, unaustilgbares Zeichen" wird der Seele durch die Taufe, die Firmung und die Priesterweihe eingeprägt. Daher dürfen diese drei Sakramente nach tridentinischer Lehre nicht wiederholt empfangen werden (S. 1). Ebenso wie die Reformatoren und einige Vorreformatoren (Wiclif) haben schon Duns und Biel den sakramentalen Charakter kritisiert bzw. bestritten. Der Verfasser führt den Nachweis, dafs, während bis zum Anfang des 13. Jahrhunderts sich nur spärliche Andeutungen finden, auf der Höhe der Scholastik (Alexander von Hales, Bonaventura, Albert) ein ziemlicher Konsensus über die Lehre geherrscht hat (S. 169). Thomas stimmt seinen Vorgängern zu und führt die Lehre weiter, indem er den Charakter als eine Art Potenz, eine „werkzeugliche Kraft" auffafst (S. 152 ff., 171). Das „überaus schwierige Thema", wie es der Verfasser mit Recht nennt, ist mit besonnener Begrenzung und unter Heranziehung wertvollen Handschriftenmaterials (vgl. S. XI), in vertrauenerweckender Weise bearbeitet worden. — Bei dem dritten Heft handelt es sich um das bekannte Doppelgesicht Cyprians, der einmal urchristlicher Pneumatiker, dann wieder katholischer Bischof sein kann. (S. 64 ff., 181 ff.) Die Scheidung in sichtbare und unsichtbare Kirche (Luther) ist natürlich stets cum grano salis anzuwenden, zum Verständnis Cyprians trägt sie wenig bei. Es fragt sich bei Cyprian, ob dessen hierarchischer Kirchenbegriff ein Novum bzw. die letzte Stufe einer Entwicklung ist, oder ob er nur den urchristlichen Kirchenbegriff treu konserviert hat. Der Verfasser will das Zweite beweisen und untersucht dazu bei

Cyprian die äufsere Konstitution der Kirche (Episkopat, Primat Roms usw.), dann das dreifache Amt (Lehre als Glaubensregel, Gesetz als sittliche Norm, Gnadenvermittlung durch das Priestertum). In allem erweist sich Cyprian als Hüter der älteren Tradition, der nirgends den Kirchenbegriff umgebildet hat (S. 64 ff.). So fleifsig die Darstellung Cyprians gearbeitet ist, auf diesen Wegen wird kein dogmengeschichtlich geschulter Theologe dem Verfasser folgen können. Aufserdem ist auch innerhalb der katholischen Kirche jetzt durch das umstrittene Buch von H. Koch über den römischen Primat bei Cyprian (1910) die Aufmerksamkeit energisch auf die unhaltbare katholische Geschichtskonstruktion gelenkt worden. *F. Kropatscheck.*

**209.** Thomae Hemerken a Kempis opera omnia voluminibus septem edidit additoque volumine de vita et scriptis eius disputavit Michael Josephus Pohl. Volumen primum, tractatuum asceticorum partem primam complectens, catalogi antiquissimi prima opuscula quattuor et soliloquium animae. Friburgi Brisigavorum, sumptibus Herder 1910. VII et 590 p. cum 10 tabulis photogr. M. 6. Dafs seit dem Erscheinen des letzten (6.) Bandes (1905) längere Zeit verstrichen ist, als ursprünglich veranschlagt war, entschuldigt der Herausgeber mit den Schwierigkeiten, die er zu bewältigen hatte: Diutina multorum codicum indagandorum opera, quorundam quasi expugnandorum ingrata necessitas, singulorum conferendorum labor improbus, omnium expendendorum difficultas magna. In der Tat ist auch dieser Band wieder das Ergebnis langjähriger, mit zähem Fleifs und peinlicher Akribie durchgeführter Arbeiten. Alle ihm bekannt gewordenen Handschriften hat schliefslich Pohl doch nicht vergleichen können; aber propter aetatis iam ingravescentis casus incertos wollte er die Ausgabe nicht länger hinausschieben. Aufser dem im Titel genannten Soliloquium animae, das nach der „Ausgabe letzter Hand“ wiedergegeben ist, enthält der Band: De paupertate, humilitate et patientia sive de tribus tabernaculis, De vera compunctione cordis, Sermones devoti, Epistula ad quendam cellerarium. Unter den Handschriften, die P. aufs genaueste beschrieben und untersucht hat, ragt hervor die der Bibliothek zu Cambrai von 1438, in der an zwei Stellen Thomas ausdrücklich als Verfasser der Imitatio bezeugt ist. *O. Clemen.*

---

**210.** Nicht nur für die Bibliographen, sondern auch für die Reformations- und Kulturhistoriker sehr lehrreich ist ein Aufsatz von Joh. Luther: „Aus der Druckerpraxis der Reformationszeit“ (Zentralblatt für Bibliothekswesen 27 [1910], S. 237—264), der aus der langjährigen Beschäftigung des Verfassers mit den alten Lutherdrucken und mühsamen, mit gröfster

Genauigkeit geführten Untersuchungen erwachsen ist. Luther macht darin aufmerksam auf die Abweichungen äufserlich gleichscheinender Drucke. Sie stellen sich dar als entweder am stehenden Satz während des Druckes vorgenommene Änderungen, oder sie erklären sich daraus, dafs ganze Teile einer Schrift, nachdem ein Erstsatz bereits gestanden hatte und benutzt worden war, neu gesetzt sind (z. B. zur Erhöhung der Auflage). Die Beispiele sind so ausgewählt, dafs die verschiedensten Fälle belegt sind.

*O. Clemen.*

**211.** Willy Lüttge, Lic. theol., Die Rechtfertigungslehre Calvins und ihre Bedeutung für seine Frömmigkeit. Berlin 1909, Reuther & Reichard. VI, 109 S. 3 M. — Diese Jul. Kaftan gewidmete Schrift skizziert zuerst die verschiedenen Auffassungen der religiösen Eigenart Calvins, wobei die scharfe Kritik, die an Schneckenburger geübt wird (Ethisierung des Rechtfertigungsbegriffs und daher eschatologische Beziehung), von Interesse ist. Aktuell ist sodann eine Auseinandersetzung mit Mart. Schulzes These vom „Jenseitschristentum" Calvins (Meditatio vitae futurae). Bei einer Erstlingsarbeit macht es übrigens keinen guten Eindruck, wenn der Name dessen, gegen den vor allem polemisiert wird, beständig (Dutzende von Malen) falsch geschrieben wird. Nacheinander wird Rechtfertigung mit Sündenvergebung, Imputatio und Glaube zusammengestellt, in drei Abschnitten, mit fleifsigen Zitaten aus den Werken Calvins und unter Ablehnung der Thesen M. Schulzes (S. 66f. u. s.). Mit einer Kaftanschen Formel wird schliefslich (S. 108) das Berechtigte der Jenseitsstimmung umgrenzt. Immerhin bleibt der Übergang der Rechtfertigung als Sündenvergebung zur Heiligung eines der schwierigsten Probleme der altprotestantischen Dogmatik, nur notdürftig durch die Angel der Dankbarkeit angebahnt. Ebenso ist der Abstand des späteren orthodoxen Lehrtypus von der älteren reformatorischen Rechtfertigungslehre bekannt und die Wichtigkeit der Theologie Calvins in dieser Entwicklung, — nach Seeberg auch Butzers —; ähnlich wie für die Inspirations- und Versöhnungslehre Calvins Formeln erfolgreich gewesen sind. Auf diese dogmengeschichtlichen Fragen hat der Verfasser sich nicht eingelassen, dafür aus allen Stufen der Lehre Calvins fleifsig das Material zusammengetragen und es auf die Beziehung zur Frömmigkeit Calvins hin untersucht. Als Sammlung von Zitaten ist die Arbeit willkommen; wie er das Material dogmengeschichtlich verwertet, wird jedem Leser überlassen bleiben müssen.

*F. Kropatscheck.*

**212.** Horst Stephan, Liz., Priv.-Doz. in Marburg, Luther in den Wandlungen seiner Kirche (Studien zur Geschichte des Protestantismus, herausgegeben von H. Hoffmann und L. Zschar-

nack, 1. Heft). Giefsen 1907, Alfred Töpelmann. IV, 136 S. 2,60 M. — Durch G. Frank, H. Böhmer u. a. ist das dankbare Thema so weit in anregender Weise behandelt, dafs es besser wäre, die jüngeren Historiker schrieben jetzt gründliche Monographien, statt neuer allgemeiner Skizzen. Bei St. findet sich eigentlich nur in dem Abschnitt über den Pietismus ein Ansatz zu eigener Quellenforschung; die 15 Seiten über die Orthodoxie sind ganz unzureichend, das sehr breite Auslaufen der Darstellung in ein Lob A. Ritschls und in Mitteilung von Lesefrüchten aus Nietzsche u. a. steht in keinem Verhältnis zu den anderen Abschnitten und berücksichtigt die verschiedenen kirchlichen Bewegungen zudem nur unvollständig. So ist der wissenschaftliche Ertrag nicht grofs. Selbst innerhalb des Pietismus hätte es sich gelohnt, tiefer zu graben, z. B. dem ganz modernen Gedanken im einzelnen nachzugehen, der den frühen, dogmen- und kirchenrechtlosen Luther der ersten Jahre (die Zeit der ersten Liebe) dem zank- und herrschsüchtigen Luther der späteren Zeit gegenübergestellt (Lutherus ante Lutheranismum). Vieles stammt aus zweiter und dritter Hand. Immerhin nimmt man gern aus dem frisch geschriebenen Schriftchen mancherlei anregende Geschichtsbilder aus vier Jahrhunderten entgegen. *F. Kropatscheck.*

**213.** Heinrich Denifle, O. P., und Albert Maria Weifs, O. P., Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung quellenmäfsig dargestellt. II. Band, bearbeitet von Alb. Mar. Weifs. Mainz 1909, Kirchheim & Co. XVI, 514 S. 7 M. — Die vorliegende neue Arbeit ist nach den beiden „Ergänzungsbänden" und dem in zweiter Auflage geteilten ersten Hauptbande die eigentliche Fortsetzung des Denifle-werkes (= II. Hauptband), auf die man längst gespannt sein durfte. Über die Schwierigkeiten der Fortsetzung spricht sich das Vorwort aus. Merkwürdigerweise hat der Verfasser weniger den Nachlafs Denifles, als den Onno Klopps benutzen können. Denifles weitere Studien bewegten sich mehr nach der Sittengeschichte hin. Für die mehr theologiegeschichtliche Fortsetzung bringt der Bearbeiter seine bekannten Vorzüge (Gelehrsamkeit und Klarheit der Darstellung) und die nicht minder bekannten Schattenseiten mit. Dafs Denifles „Cloaca maxima" als Erklärung der Reformation nur eine „teilweise Berechtigung" zugesprochen wird (S. 13), mufs wohl schon als Fortschritt angesehen werden. Auch die sonstigen Scheltworte, alte und neue, fehlen nicht. Luther wird mit einem Gassenjungen verglichen, der Fenster einwirft und an dem Ärger der Bewohner seinen Spafs hat (S. 195), und was dergleichen Gehässigkeiten — in zahllosen Variationen — mehr sind. Von Denifles Sorgfalt stechen kleine Flüchtigkeiten unvorteilhaft ab. So wird z. B. (S. 222) gegen mich einmal

polemisiert, wo ich deutlich in Anführungszeichen eine fremde Meinung zitiert habe, um sie zu widerlegen. Von Denifles Geist in diesem Buche noch einmal zu reden, darf niemand vom Rez. verlangen. Es fragt sich lediglich, was man aus dem Buche lernen kann, und das ist auch diesmal nicht wenig: eine Fülle neuer Fragestellungen und historischer Belege zu Luthers Gedankenwelt, viel Material zur frühesten Theologie Luthers (S. 108 ff.) u. a. Einen völligen Umschwung im Luthertum sieht Weifs, nach dem Bankerott der Freiheitspredigt, in der kirchlichen Praxis der Mitte der zwanziger Jahre (S. 225 ff.), die aus dem alten „Luthertum" den ebenfalls auf Autorität gegründeten „Protestantismus" macht (S. 229. 345. 478 „Gegenkirche" u. s.). Die Schuld an den destruktiven Tendenzen, die er nicht genug unterstreichen kann (S. 154 ff., 175, 184 ff.), sucht er beim Nominalismus Luthers. „Der Nominalismus in Luther hat die Kirche vernichtet, der Realismus in ihm hat das Christentum fast zu einer leeren Naturreligion verflüchtigt" (S. 461). Die Theorie vom „Umschwung" ermöglicht es ihm, die autoritätslose, subjektiv entleerte Protestreligion immer wieder dem positiven Christentum Luthers als Widerspruch gegenüberzusetzen (S. 265, 271). Selbst ein Schriftprinzip hat Luther nicht besessen (S. 281). Wie dies Geschichtsbild zu dem des modernsten Protestantismus (Tröltsch) sich verhält, ist, ebenso wie vieles andere aus dem reichen Inhalt, des Raumes wegen hier nicht diskutierbar. Die Geschichte der protestantischen Theologie wird auch weiterhin von den scholastischen Kenntnissen Denifles lernen. *F. Kropatscheck.*

**214.** Wilhelm Braun, Lic. theol., Die Bedeutung der Konkupiszenz in Luthers Lehre und Leben. Berlin 1908, Trowitzsch & Sohn. VI, 312 S. 6 M. — Durch J. Fickers Entgegenkommen ist der Verfasser in der Lage gewesen, eine erste dogmengeschichtliche Ausbeutung des Römerbriefkommentars — von Seeberg zu dem Thema angeregt — zu versuchen, nachdem Denifle seine Kenntnis der Handschrift schon oft zur Beleuchtung des Konkupiszenzbegriffs bei Luther (moralischer Bankerott) verwertet hatte. Es kreuzen sich hier in der Tat die wichtigsten dogmengeschichtlichen Fragen, Luthers Abhängigkeit von Augustin und Occam, die Anfänge seiner Theologie überhaupt, seine Klostererlebnisse als Kampf mit der Konkupiszenz. Über die interessante Debatte zwischen Hunzinger (Augustinismus) und Hermelink (Nominalismus), die hier einer Lösung nähergeführt wird, vgl. ThLBl. 1908, Nr. 51. Das „vere peccatum", das Luther unter die erbsündliche Konkupiszenz zu schreiben lernte, wurde der Wendepunkt in der religiösen Selbstbeurteilung Luthers. Mit Paulus, Augustin, Thomas und Bonaventura, der späten Scholastik und der Mystik hat Braun ferner die Lehre und das Kloster-

erlebnis Luthers verglichen, so dafs eine grundlegende Monographie über den Konkupiszenzbegriff von ihm vorgelegt wird. Die wichtigsten Ergebnisse liegen im Schlufskapitel (VII) vor. Aus dem Kloster (Kap. II) nahm Luther die „drei grofsen inneren Erfahrungen" der Demut, der Unwahrheit der sakramental wirkenden Gnade und der Wahrheit der imputativen Gnade mit (S. 80). Sehr sorgfältig sind die scholastischen Beziehungen aufgedeckt, zu Gabriel Biel (S. 198ff., 257ff.), zu Gregor von Rimini, dem „Reformator vor der Reformation" (S. 198), vor allem zu Occam usw. Leider fehlt ein Register. Dieser Querschnitt — um 1521 —, den der Verfasser durch Luthers theologische Anfänge gezogen hat, ist wohl der wertvollste Baustein zum System, der bisher überhaupt vorliegt, ein Beweis dafür, wie notwendig monographische Studien vorangehen müssen. Tschackert hat in seiner soeben erschienenen „Entstehung der luth. und ref. Kirchenlehre" § 10 das Buch von Braun bereits hineingearbeitet.

*F. Kropatscheck.*

**215.** Paul Tschackert, D. Dr., Prof. in Göttingen, Die Entstehung der lutherischen und reformierten Kirchenlehre samt ihren innerprotestantischen Gegensätzen. Göttingen 1910, Vandenhoeck & Ruprecht. X, 645 S. 16 M., geb. 18,40 M. — Wenn der Verfasser nicht selbst im Vorwort Jakob Plancks „Geschichte der Entstehung unseres prot. Lehrbegriffs" als letzten Vorgänger genannt hätte, würde man das schwerfällige alte Werk, das in der Vorrede eine „pragmatische Geschichte" als „Endzweck" verheifst, und im IV. Bande schreibt, die Ideen der Reformation seien „eine ganz gleichgültige Antiquität" geworden, kaum zum Vergleiche zur Hand nehmen. Tschackerts Buch ist eine durchaus moderne, auf umfassende Literaturkenntnis aufgebaute Leistung. Der erste Eindruck ist der einer aufserordentlichen Reichhaltigkeit. Manche Paragraphen bieten in gedrängtester Form nicht nur die wichtigsten Stücke der Lehrtypen, sondern auch eine erstmalige genaue Einführung in den Stand der Forschung und ihre Probleme. Mit gleicher Liebe sind die schwierigen Anfänge Luthers behandelt (S. 33ff.), unter Heranziehung des Römerbriefkommentars und der neuesten Arbeiten von Hunzinger, Hermelink, Braun, wie die augenblicklich arg vernachlässigten Ausgänge der Lehrstreitigkeiten im Konkordienbuch (1580) und der schweizerischen Konsensusformel von 1675. Ebenso werden die spiritualistischen Gegner Luthers, die Zwickauer, die Täufer, später die Mennoniten, Sozinianer, der David-Jorismus und andere Nebenbewegungen ausführlich mit in die Darstellung gezogen. Alles, was in diesen weiten Rahmen fällt, ist berücksichtigt, so dafs man selten im Register ein Stichwort vergebens nachschlagen wird. Das Urteil ist milde und

vermittelnd, vgl. etwa das Schlufsurteil über Zwingli (S. 257), das zwischen den Versuchen, Zwingli mehr als mittelalterlichen (Seeberg) oder mehr als modernen Denker aufzufassen, vorsichtig abwägt. Man wird hauptsächlich den Stoffreichtum, die Zuverlässigkeit der Quellenmitteilungen und die sehr klare, übersichtliche Darstellung an dem Buche schätzen lernen, je mehr man sich mit ihm beschäftigt. Für die nächsten Jahre hat es eine solide Grundlage für das Studium der protestantischen Theologie geschaffen, was bei der Kürze, zu der die Dogmengeschichten gezwungen sind, ein Verdienst bleibt, dem dankbare Anerkennung gewifs ist. S. 5, Anm. 2 lies Reu. *F. Kropatscheck.*

**216.** Otto Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus. Grundlage und Grundzüge der theologischen Gedanken- uud Lehrbildung in den protestantischen Kirchen. I. Band: Prolegomena. Biblizismus und Traditionalismus in der altprotestantischen Theologie. Leipzig 1908, J. C. Hinrichs. X, 410 S. 9,50 M., geb. 10,50 M. — Die Prolegomena stellen (auf etwa 50 Seiten) das Programm einer DG. des Protestantismus auf „im Interesse des theol. Unterrichts und der protest. Kirche". Hierzu bemerkt Tschackert in seiner „Entstehung der luth. und ref. Kirchenlehre" (S. 5), dafs damit nichts wesentlich anderes gefordert werde, als was sonst Gesch. der prot. Theol. heifse. Auch die „vier Instanzen" dieser Dogmengeschichte (S. 46 f.) schaffen nicht volle Klarheit über das Programm der weiteren Bände. Es sind kaum gröfsere Gegensätze denkbar, als das frisch geschriebene, lehrreiche, pädagogisch sehr zweckmäfsige Buch von Tschackert, und das recht mühsame, mit seltenen Quellen arbeitende, wenig übersichtliche Buch von Ritschl mit seinem nicht sehr anziehenden oder eindrucksvollen Stil. Trotzdem gräbt Ritschl in die Tiefe und fördert wirklich die weitere Forschung. Man nimmt am besten den ersten Band mit seinen beiden Teilen (Biblizismus und Traditionalismus) als eine Monographie und wird ihn dann bald dankbar würdigen können. Es ist hier zum erstenmal gründlich die altprotestantische Lehre vom Kanon und dessen Inspiration dargestellt. Den Schwierigkeiten, die Luther und Melanchthon bieten, ist vollauf Rechnung getragen, so dafs „Luthers Schriftprinzip" sich wesentlich klarer heraushebt. Der erste Vertreter der Verbalinspiration ist nach R. unter den Lutheranern Flacius gewesen (S. 142 ff.), ausgebaut hat die Lehre Joh. Gerhard (S. 166 ff.). Im zweiten Teil wird die Schätzung der dogmatischen Tradition durch Luther und die grundsätzlich traditionalistische Kirchlichkeit Melanchthons (S. 326) unter anderen behandelt, die dann von der lutherischen Orthodoxie überwunden wird. Sehr viel entlegene Literatur ist vom Verfasser verarbeitet. Die Selbständigkeit seiner langwierigen Arbeit sichert

ihr überhaupt einen dauernden Platz in der Literatur. Dafür tritt die Rücksicht auf moderne Diskussionen zurück, was an sich bei dieser wesentlich Vorarbeit leistenden Monographie kein Schade ist. Vor allem wäre nun weiterhin die spätere Scholastik zum Vergleich heranzusiehen, die ebenfalls ein antipäpstliches Schriftprinzip zum Teil besessen hat (Occam), und die scholastischen sowie vorreformatorischen Inspirationsformeln (Wiclif!). Den Einfluſs der antitridentinischen Polemik hat der Verfasser (S. 153 ff.) richtig mitgeschätzt; aber die dogmengeschichtlichen Beziehungen müssen natürlich noch viel weiter untersucht werden. Das gediegene, gehaltreiche Buch verdient es, sorgfältig studiert zu werden. *F. Kropatscheck.*

---

**217.** Aus dem 7. (1907) und 8. (1910) Bande des „Neuen Archivs für die Geschichte der Stadt Heidelberg“ erwähnen wir folgende kirchengeschichtlich wichtigen Abhandlungen: 1. Ernst Blaum gibt die baugeschichtliche Beschreibung und Rekonstruktion der verschiedenen Bauperioden der aus der Karolingerzeit stammenden, jetzt wesentlich spätgotischen Kirche in Handschuchsheim bei Heidelberg (7, 1—31). 2. In derselben Weise handelt K. Hofmann über die Mitte des 12. Jahrhunderts erbaute romanische Kirche in Boxberg-Wölchingen (8, 111—143). 3. Maximilian Hufschmied veröffentlicht unter dem Titel: „Zur Geschichte der Kirchen und Klöster auf dem Heiligenberg“ a) aus Cod. Pal. lat. 39 der Vatikanischen Bibliothek das Kalendarium der Kirche und des Klosters St. Michael auf dem Heiligenberg aus dem 11. Jahrhundert, b) aus dem in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts begonnenen Nekrologium des Mutterklosters Lorsch (Mp. theol. f. 132 der Würzburger Universitätsbibl.) die den Heiligenberg betreffenden Stellen, c) aus Georg Widmanns Schwäbisch-Haller Chronik (verfaſst zwischen 1544 und 1550; im VI. Bd. der Württemberg. Geschichtsquellen) die Nachrichten über die beiden Klöster (8, 156 bis 174). 4. Interessant ist die Biographie und Charakteristik (= Ehrenrettung) des fränkischen Ritters Albrecht von Rosenberg, die K. Hofmann aus den besten Quellen herausgearbeitet hat (7, 207—244; 8, 1—45). Er schildert zuerst die langjährigen vergeblichen Anstrengungen Albrechts, sein Erbe, Schloſs Boxberg, wiederzuerlangen, das 1523 vom schwäbischen Bund auf Betreiben Nürnbergs zerstört und dann nebst Stadt und Herrschaft B. an Kurpfalz verkauft worden war; Albrecht griff endlich zur Selbsthilfe und nahm 1544 Hieronymus Baumgartner gefangen; nach seiner Rückkehr aus Ungarn, wo er 1557 als Reiteroberst die Türken bekämpft hatte, führte er in seiner Herr-

schaft die Reformation ein; 1561 trat er sie wieder an die Pfalz ab; H. legt dann noch die Beziehungen Albrechts zu Herzog Christoph von Württemberg und Wilhelm von Grumbach dar und erzählt endlich sein tragisches Ende († 1572 in der Gefangenschaft in Wien). 5. Angenehm liest sich der Aufsatz von Anna Blum-Erhard über Sulpiz Boisserée (1810—1827 in Heidelberg), den unermüdlichen Sammler altdeutscher Gemälde und Förderer der Wiederherstellung und des Weiterbaues des Kölner Doms; Neues wird freilich nicht geboten (8, 101—110). 6. Noch nicht beendet ist eine bedeutende Veröffentlichung von Hans Rott: „Neue Quellen für eine Aktenrevision des Prozesses gegen Sylvan (1572 zu Heidelberg enthauptet) und seine Genossen" (8, 184—259). *O. Clemen.*

**218.** Das Buch von G. Buschbell, Reformation und Inquisition in Italien um die Mitte des 16. Jahrhunderts (Quellen und Forsch. der Görresges. XIII, Paderborn, Schöningh 1910. XXIII, 344 S. 16 M.) bietet nicht, wie der Titel zu verheifsen scheint, eine allseitige Darstellung der Verbreitung des Protestantismus in Italien bis 1550 und seine Bekämpfung durch die Inquisition, sondern besteht aus einer Reihe allerdings dankenswerter Episoden. B. hat dafür in den italienischen Archiven fleifsig gesammelt, auch nicht unerhebliches ungedrucktes Material beigebracht, wie der Dokumentenanhang von fast 100 Stück zeigt. Im Texte ist dem Prozefs des Vergerio besondere Aufmerksamkeit zugewendet worden. B. polemisiert hier vor allem gegen die Darstellung Campanas in dessen Studie über Giovanni della Casa (Studi storici XVII, 1909) und bemüht sich, zu zeigen, dafs das Vorgehen der Kurie formell korrekt gewesen sei. Richtig ist, dafs man in Rom Vergerio und dessen Anhang sehr fürchtete und das Verfahren daher mit aller Vorsicht einrichtete. Ein Urteil über das Ganze des Vorgehens der Kurie gegen V. gestattet B.s Darstellung allerdings nicht, weil er auf die sehr merkwürdige Vorgeschichte des Prozesses nicht eingeht. Aufser Vergerio behandelt B. noch den Fall des Giov. Batt. Nacchianti aus Florenz, Dominikaners von S. Marco, und die protestantischen Bewegungen im Kirchenstaat, wobei besonders Cervinis Tätigkeit in der Verfolgung der Ketzereien gewürdigt wird. Eigene instruktive Abschnitte sind ferner dem Wirken der Bischöfe Grecchetto (Dionysius Zanettini, B. von Milopotomos und Chironissa) und Todeschino (Tommaso Stella, B. von Capodistria) gewidmet. Die allgemeine Einleitung endlich schildert mit erfreulicher Unbefangenheit die kirchlich-religiösen Mifsstände in Italien und die Einrichtung der Inquisition durch Paul III. *W. Friedensburg.*

**219.** Max Wittern, Dr. phil., Pastor in Segeberg: Die Geschichte der Brüdergemeinde in Schleswig-Hol-

stein. Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte. II. Reihe. IV. Bd., 4 Heft, S. 271—414. Kiel, Cordes, 1908. — Der Verfasser hat zum erstenmal neben den im Unitätsarchiv in Herrnhut vorhandenen Quellen auch die Akten des Holsteinischen Generalsuperintendentur-Archivs zu Kiel, des Königlichen Staatsarchivs zu Schleswig und des Kirchenarchivs zu Krempe benutzt und auf Grund dieses umfangreichen Quellenmaterials eine zuverlässige und eingehende Geschichte der Brüdergemeinde in Schleswig-Holstein gegeben. Es handelt sich namentlich um die erste Niederlassung der Brüder im Lande, Pilgerruh bei Oldesloe, mit ihrer langen, wechselvollen Vorgeschichte (1734 bis 1737) und ihrem tragischen Geschick (1737—1741), um den Predigtplatz in Altona (1763—1885) und die noch heute existierende Brüdergemeine in Christiansfeld (1771—X). Die wichtigsten Aktenstücke sind als Anlagen beigegeben. Zu bedauern ist, dafs der Verfasser nicht auch die Korrespondenz Spangenbergs mit Zinzendorf während seines Aufenthalts in Kopenhagen (13. September bis 5. November 1733) benutzt hat. Aus ihr geht hervor, dafs die Verhandlungen wegen einer Niederlassung der Brüder in Holstein schon in das Jahr 1733 hinaufreichen. Zinzendorf scheint damals sogar an eine förmliche Verpflanzung seiner Gemeine auf dänisches Gebiet gedacht zu haben.

*G. Reichel.*

---

**220.** E. Kühn, D., Pfarrer in Siegen, Johann Georg Hamann, der Magus im Norden. Versuch einer ersten Einführung in seine Autorschaft. Mit zwei Bildern. Gütersloh, C. Bertelsmann, 1908. VII, 112 S. 1,60 M., geb. 2,20 M. — Der Verfasser hat schon vor längerer Zeit in der Reclamschen Universalbibliothek die „Sokratischen Denkwürdigkeiten" und die „Magi" mit knapper Einleitung und kurzen Erläuterungen zur Vermittlung einer ersten Bekanntschaft mit Hamann herausgegeben. Vorliegendes Schriftchen bedeutet eine Erweiterung dieses Versuches. Die „Sokratischen Denkwürdigkeiten" sind wieder vollständig abgedruckt (S. 18—44), anderes mehr oder weniger gekürzt („Erster hellenistischer Brief", S. 53—59, „Aesthetica in nuce" S. 67—75), wieder anderes ist nur in Proben oder im Aufrifs der Gedanken dem Leser dargeboten. Dem Text sind kurze zweckentsprechende Erläuterungen beigegeben. Das Ganze ist von einer Lebensskizze Hamanns umrahmt. *G. Reichel.*

**221.** Studien zur Geschichte des neueren Protestantismus, herausgegeben von Lic. Dr. Heinrich Hoffmann und Lic. Leopold Zscharnack. Giefsen, Töpelmann. Quellenhefte. 1. Spaldings Bestimmung des Menschen (1748) und Wert der Andacht (1755). Mit Ein-

leitung neu herausgegeben von Lic. Horst Stephan. 1908. 44 S. 1 M. — 2. Schleiermachers Sendschreiben über seine Glaubenslehre an Lücke, neu herausgegeben und mit einer Einleitung und Anmerkungen versehen von Lic. Hermann Mulert. 1908. 68 S. 1,40 M. — 3. John Toland's Christianity not mysterious (Christentum ohne Geheimnis), 1696. Übersetzt von W. Lunde. Eingeleitet und unter Beifügung von Leibnizens Annotatiunculae 1701 herausgegeben von Lic. Leopold Zscharnack. VII, 148 S. 3 M. — Sehr verdienstvoll ist die von den Herausgebern der oben genannten Studien in Angriff genommene Herausgabe von Quellenheften. Denn nichts ist geeigneter, die im allgemeinen noch so verschwommene und vielfach verzerrte Anschauung von der Aufklärung zu beleben und zu korrigieren als die Lektüre von Quellenschriften aus jener Zeit. „Wer gibt sich die Mühe, die aufklärerischen Schriften selbst zu lesen?“ fragt der Herausgeber des ersten Quellenheftes mit Recht. So, wo der Buchhandel sie dem Leser gewissermafsen aufdrängt, und dieser sie sich nicht erst mühsam aus dem Staub der Bibliotheken ausgraben mufs, ist vielleicht eher Hoffnung dazu. Auch besteht so die Möglichkeit, sie zur Grundlage von Übungen zu machen. Die Wahl von Spaldings „Bestimmung des Menschen“ als „eines der allerersten und höchststehenden Denkmäler der eigentlichen Aufklärungstheologie in Deutschland“ war gewifs glücklich. Noch schwerer als zu den Schriften der deutschen Aufklärung findet sich der Leser zu denen des englischen „Deismus“ durch. Man weifs von ihrem Einflufs für die Heraufführung der Aufklärungstheologie, ohne doch viel mehr als eine Anzahl von Namen und Büchertiteln zu kennen. Deshalb ist es mit Freuden zu begrüfsen, dafs die wichtigsten dem deutschen Leser durch Übersetzung leicht zugänglich gemacht werden sollen. John Lockes Reasonableness of Christianity (1695) soll den Schriften von Toland, die, obwohl später erschienen, doch unabhängig davon konzipiert ist, folgen, und weitere Übertragungen sind geplant. In einer ausführlichen Einleitung (S. 1—58) orientiert Zscharnack den Leser über die Entwicklung Tolands bis zu der Abfassung seiner Schrift wie über seinen erkenntnistheoretischen und religionsgeschichtlichen Standpunkt an der Hand der Schrift selbst; im besonderen wird sein Verhältnis zu Locke und Leibniz erörtert. Dabei tritt bedeutsam hervor, wie auch seine Schrift als „Defensivunternehmen“ verstanden sein will. Er hätte die Bezeichnung „Deist“ ohne weiteres abgelehnt; er will als Latitudinarier beurteilt sein. In der Bekämpfung irrationaler Dogmen geht er über Locke und Leibniz hinaus, aber auch bei ihm bleibt ein „durch keine rationale Analyse aufgelöster Rest“ des „Offenbarungsglaubens“. Vor der Schrift macht er mit seiner

Kritik halt in der Überzeugung, daſs sie nur Rationales enthält. — In den von Mulert neu herausgegebenen Sendschreiben Schleiermachers treten „einige Grundgedanken seiner Theologie schärfer hervor als in allen seinen sonstigen Schriften". Besonders interessant ist das Hervortreten der Linie, die von ihm zu A. Ritschl führt. In seinen Anmerkungen weist der Herausgeber auf Grund eines genauen Studiums der Aufnahme, die Schleiermachers Glaubenslehre in ihrer Zeit gefunden hat, jede Bezugnahme Schleiermachers auf seine Kritiker nach. *G. Reichel.*

**222.** Walter Wendland, Prediger in Wilmersdorf, Die Religiosität und die kirchenpolitischen Grundsätze Friedrich Wilhelms des Dritten in ihrer Bedeutung für die Geschichte der kirchlichen Restauration. Studien zur Geschichte des neueren Protestantismus, herausgegeben von Lic. Dr. Heinrich Hoffmann und Lic. Leopold Zscharnack. 5. Heft. Gieſsen, Töpelmann, 1909. VII, 188 S. 5 M. — Der Gegenstand vorliegender Schrift ist schon mannigfach von der Literatur berührt worden, aber noch nicht zum Gegenstand einer monographischen Untersuchung gemacht worden. Die Studie des Verfassers ruht auf einer ausgebreiteten Kenntnis der einschlägigen Literatur wie auf archivalischen Studien, doch ohne daſs diese wesentlich neue Ausbeute gebracht hätten. Der Verfasser geht den Einflüssen nach, die auf den König in seiner Jugend einwirkten (F. S. G. Sack, J. J. Engel, Svarez) und ihn für eine milde konservative Aufklärung gewannen. Das Schwergewicht seiner Ausführungen liegt auf dem Nachweis, daſs diese Richtung sich im wesentlichen beim König behauptet hat. Auch „die Unglücksjahre haben seine Frömmigkeit nicht wesentlich umgestaltet", S. 79. „Die ganze religiöse Entwicklung, die bei Friedrich Wilhelm sich feststellen läſst, beruht zum groſsen Teil nur darin, daſs die konservativen Stimmungen sich weiter ausbilden", S. 11. Auch „die vom König geäuſserten einseitig konfessionell-lutherischen Gedankengänge sind auf seine im Alter immer mehr erstarkende, konservative Stimmung zurückzuführen", S. 91, vgl. S. 99. Bei dieser Verstärkung seines kirchlichen Konservatismus schätzt der Verfasser den Einfluſs L. E. Borowskis auf den König besonders hoch ein.

*G. Reichel.*

**223.** Georg Fliedner, P. em.: Theodor Fliedner, durch Gottes Gnade Erneuerer des apostolischen Diakonissenamtes in der evangelischen Kirche. Sein Leben und Wirken. I. Band. Kaiserswerth a. Rh., Verlag der Diakonissenanstalt, 1908. X, 296 S. 2,80 M., geb. 3,50 M. — Im Auftrag des Vorstandes des Rheinisch-Westfälischen Diakonissen-Vereins hat Fliedners ältester Sohn die Darstellung vom Leben und Wirken seines Vaters in Angriff genommen. Geplant ist noch ein zweiter Band, der Fliedner als

Erneuerer der weiblichen Diakonie schildert, und ein dritter soll als Urkundenbuch „das Wichtigste, was aus seiner Feder geflossen ist, im Zusammenhang darbieten". Der vorliegende Band will die Frage beantworten, wie Fliedner zum Erneuerer der weiblichen Diakonie in der evangelischen Kirche geworden ist, und bringt demgemäfs seine Entwicklung, seine Tätigkeit in und für seine kleine Gemeinde in Kaiserswerth, die ihn auf einer Kollektenreise nach Holland und England führt, und das erste Fruchtbarwerden der hier empfangenen Anregungen: Gründung der Rheinisch-Westfälischen Gefängnisgesellschaft, eines Asyls und Magdalenenstiftes in Kaiserswerth und Kleinkinderschulen in Düsseldorf und Kaiserswerth. Die Darstellung des Verfassers ist unterbrochen durch Mitteilung zahlreicher, zum Teil ausführlicher Briefe Fliedners, durch ausgedehnte Auszüge aus Druckschriften wie seine „Kollektenreise nach Holland und England", 2 Bände 1831. Das hat stellenweise eine unnötige Breite der Darstellung zur Folge, beeinträchtigt die Geschlossenheit des Bildes, ermöglicht aber auf der anderen Seite in höherem Mafse, als das sonst vielleicht möglich wäre, zu einem selbständigen Urteil über den Mann zu kommen. Es wird vielfach doch noch etwas anders ausfallen als das Urteil des Verfassers, das bei allem Bemühen um Objektivität durch Pietät und Einseitigkeit seines Standpunktes gebunden bleibt. Ein sehr gutes Bild Fliedners ist beigegeben.

*G. Reichel.*

**224.** Briefe an Joh. Heinr. Kurtz, weil. Professor in Dorpat, von G. H. v. Schubert, K. v. Raumer, Tholuck, A. v. Harlefs, Th. Harnack, Philippi, Reufs, Umbreit, Oehler, Auberlen, Caspari, Fr. Delitzsch, zu dessen hundertstem Geburtstag herausgegeben von N. Bonwetsch. Leipzig 1910, Aug. Neumann (Fr. Lucas). IV, 102 S. 2 M. — Die Briefsammlung gewährt einen sehr instruktiven Einblick in den Stand der alttestamentlichen Disziplin um die Mitte des vorigen Jahrhunderts. Sie verdankt ihre Entstehung hauptsächlich den Dankesbriefen, die Kurtz für die Übersendung seiner alttestamentlichen Schriften aus Deutschland erhielt, und die zusammengenommen ein Echo der damals herrschenden Probleme und Schulurteile bieten. Im Mittelpunkt steht in diesem Kreise die Diskussion über die neuen Ideen Hofmanns. Den wertvollsten Teil bilden die gedankenreichen Briefe von Delitzsch, um so mehr, als der grofse Nachlafs des Mannes nun wohl als verloren anzusehen ist. Im einzelnen liefse sich viel Anziehendes und Charakteristisches herausheben. Es ist eine liebenswürdige Gabe, die über die Geschichte der Theologie des 19. Jahrhunderts viel intimes Licht verbreitet.

*F. Kropatscheck.*

**225.** Otto Perthes, Werden und Wirken von Clemens Theodor Perthes (1809—1867). Gütersloh, C. Bertelsmann, 1909. 71 S. 1,20 M. — Dies Lebensbild des Begründers der ersten Herberge zur Heimat, ein Separatabdruck aus der Monatsschrift für Innere Mission, bringt zahlreiche Auszüge aus den Briefen Clemens Perthes' und seines Vaters Friedrich Perthes. Durch die Schilderung seiner Beteiligung an der Gründung des Vereins für Innere Mission in Bonn (S. 38ff.) und die genaue quellenmäfsige Darstellung der Entstehung der ersten Herberge zur Heimat (S. 46—62) bietet es einen wertvollen Beitrag zur Geschichte der Inneren Mission. Kapitel 10 (S. 62—69) gibt eine Charakterschilderung Cl. Perthes' aus der Feder Professor Martin Kählers. *G. Reichel.*

**226.** In vortrefflicher, sorgsamer und lichtvoller Untersuchung stellt dar und beurteilt Cajus Fabricius: Die Entwicklung in Albrecht Ritschls Theologie von 1874 bis 1889 nach den verschiedenen Auflagen seiner Hauptwerke; Tübingen, Mohr, 1909. VII, 140 S. gr. 8⁰. 4 M. — Er stellt die Entwicklung in Ritschls Gesamtanschauung des Christentums voran und läfst ihr die in seiner theologischen Prinzipienlehre folgen. Sein Resultat ist, dafs die ursprüngliche Gestalt von Ritschls Theologie die vollkommenste war. Wie mir scheint, ist es ein grofses Verdienst des Verfassers, die Veränderungen in Ritschls Gedankenwelt im einzelnen aufgezeigt zu haben; nicht minder aber möchte ich rühmend hervorheben die grofse Klarheit der Darstellung und die Gewissenhaftigkeit, mit der der Mafsstab zu einem gerechten Urteil gesucht und gefunden wird. Möchte diese Schrift dazu dienen, die deutsche Theologie daran zu erinnern, was sie Ritschl zu danken hat! *G. Ficker.*

**227.** Johannes Rosa: Aus dem Leben und Treiben dreier kleiner Dörfer. Ernstes und Heiteres aus Geschichte und Kultur. Magdeburg, Creutz, 1909. 95 S. 1,30 M., geb. 1,60 M. — Der Verfasser, der selbst 1889—1893 Pfarrer in Grofs-Wulkow, Klein-Wulkow und Briest (RB. Magdeburg) war, erzählt auf Grund der Kirchenbücher, Kirchenrechnungen, Visitationsberichte usw. und auf Grund persönlicher Eindrücke aus der kirchlichen Vergangenheit dieser Dörfer. Neben Unbedeutendem und Anekdotenhaftem, dem die Liebe zur Vergangenheit seines Kirchspiels und das Bestreben, in dessen Entwicklung ein Spiegelbild der allgemeinen Entwicklung zu finden, übertriebene Bedeutung verleiht, finden sich feine Beobachtungen und wertvolle Beiträge zur Kultur- und Kirchengeschichte, besonders in der Schilderung von Hachtmanns Amtstätigkeit (1829—1841), eines Vertreters des neueren Pietismus (S. 52—76).

*G. Reichel.*

**228.** A. H. Braasch, D., Superintendent in Jena, Die religiösen Strömungen der Gegenwart („Aus Natur und Geisteswelt", 66. Bändchen). 2. Aufl. Leipzig 1909, B. G. Teubner. 140 S.; geb. 1,25 M. — Die zweite Auflage ist fast unverändert. Der Verfasser führt vom Gegensatz des Protestantismus und Katholizismus, Orthodoxie, Pietismus und Rationalismus in die „neuen Mächte" (Naturwissenschaft, Philosophie u. a.) und die Leben-Jesu-Forschung nebst der modernen Bibelkritik ein; das vierte Kapitel handelt von kirchlichen Wandlungen in beiden Konfessionen (Jesuiten, Reformkatholizismus, Vermittlungstheologie, „moderne" Theologie, Evangelischer Bund u. a.). Der Abschnitt über die moderne Dichtung (S. 46ff.) ist breit und zerflossen. So mangelt auch andern Teilen die straffe Sprache des wirklich Sachkundigen. Aber in der Vielseitigkeit des Schriftchens liegt immerhin manches Anregende. Der Standpunkt, von dem der Verfasser urteilt, ist deutlich allerwärts markiert; es ist der der liberalen Theologie, etwa im Sinn des Protestantenvereins, durch die Lektüre der „Tägl. Rundschau" manchmal modifiziert. Selbstverständlich läſst sich so kein vollständiges, zutreffendes Bild der religiösen Strömungen der Gegenwart schreiben.

*F. Kropatscheck.*

**229.** Systematische Christliche Religion von Ernst Tröltsch, Joseph Pohle, Joseph Mausbach, Cornelius Krieg, Wilh. Herrmann, Reinh. Seeberg, Wilhelm Faber, H. J. Holtzmann („Die Kultur der Gegenwart", herausgegeben von Paul Hinneberg, Teil I, Abt. IV, 2). Berlin und Leipzig 1909, B. G. Teubner. VIII, 286 S.; 6,60 M., geb. 8 M. — Während der historische Halbband sehr wesentliche Erweiterungen durch K. Müller und E. Tröltsch nach der ersten Auflage (1906) erhalten hat, in denen Tröltsch sich bereits mit seinen Kritikern auseinandersetzt, ist der zweite Halbband ziemlich unverändert geblieben. Die kirchenpolitischen Akzente (bei Herrmann, S. 169ff. und bei Holtzmann, S. 256ff.) sind leider oft noch herrschend; eine protestantische Dogmatik, das Herzstück des ganzen Bandes, ist noch immer nicht nachgeliefert; selbst der Titel beschränkt sich auf die Besprechung der „Methode". So bleibt dieser Teil des monumentalen Werkes einer der unbefriedigendsten, und unsere systematische Theologie würde in sehr unvorteilhaftem Lichte sich darstellen, wenn Seeberg nicht sein System der Ethik zur Verfügung gestellt hätte. Sehr interessant sind die katholischen Beiträge, die aber für unser Referat wohl ausscheiden. *F. Kropatscheck.*

**230.** Otto Pfleiderer, Reden und Aufsätze. München 1909, J. F. Lehmann. VIII, 242 S. 4 M. — Von der Tochter (Else Zurhellen-Pfleiderer in Seelscheid) herausgegeben, zeugen diese Reden und Aufsätze von dem sonnigen Lebens-

abschlufs, der Pfleiderer beschieden gewesen ist. Während der Historizismus der letzten Jahrzehnte ihm, dem spekulativen Theologen, das Publikum immer mehr entfremdet hatte, brachte ihm der Lebensabend eine Wiederbelebung systematischer Interessen. Seine Publika wurden von allen Fakultäten wieder gern gehört, seine letzten Schriften („Christentum und Religion" in drei Bänden, einem biblischen, einem kirchengeschichtlichen, einem religionsgeschichtlichen) gern gekauft. Im vorliegenden Sammelband finden wir seine Rektoratsreden von 1894/95 und andere gedruckte Vorträge: „Die Idee des ewigen Friedens", „Das deutsche Nationalbewufstsein", die „Bismarckrede" (1895), die „Lutherrede" (1883), „Goethes religiöse Weltanschauung" (1883), „Schillers Geschichtsphilosophie" (1905), „Theologie und Geschichtswissenschaft" (1894) mit der viel bemerkten temperamentvollen Verteidigung Ferd. Chr. Baurs, seines Lehrers, den er mit den schärfsten Worten (S. 234) dagegen in Schutz nimmt, als habe er solide Geschichtsforschung mit Hegelscher Philosophie und Geschichtskonstruktion vermengt. Nur für die Dogmengeschichte, nicht für die Forschungen über das Urchristentum gibt er Hegelsche Einflüsse zu. Der umfangreichste Aufsatz ist der erste (49 S.): „Der deutsche Volkscharakter im Spiegel der Religion". Leider fehlen sämtliche Angaben über die Gelegenheit der Reden und die ersten Erscheinungsformen. Es ist für den Benutzer ärgerlich, die früheren Drucke aus dem Buch nicht entnehmen zu können. Polemische, von Tagesstreitigkeiten handelnde Aufsätze sind (nach der Vorrede) absichtlich von dieser Sammlung ausgeschlossen worden. *F. Kropatscheck.*

**231.** Reinhold Seeberg, Aus Religion und Geschichte. Gesammelte Aufsätze und Vorträge. Band II: Zur systematischen Theologie. Leipzig 1909, A. Deichert (G. Böhme). 395 S. 6,60 M. — In den kleinen Abhandlungen liegt noch immer der Schwerpunkt von Seebergs systematischer Arbeit, solange er eine wissenschaftlich ausgerüstete Dogmatik nicht veröffentlicht hat. Der vorliegende Band bietet für das System insofern einen Ersatz, als er Prinzipienfragen und Christologie, Taufe und Abendmahl u. a. umfafst und dadurch den gröfsten Teil der „Grundwahrheiten" zweckmäfsig erläutert. Auch die theologiegeschichtlichen und referierenden Aufsätze (Chamberlain, Öttingen, Beths Moderne) stehen im Dienst einer einheitlichen Grundanschauung. Angesichts der stark angewachsenen Literatur über die moderne positive Theologie, die sich zuletzt (Schian) in kirchenpolitische Abschweifungen verlor, erscheint es durchaus nötig, das Material an der Quelle zu studieren. Eines der selbständigsten Stücke in Seebergs System, die Trinitätslehre, mufs man an anderer Stelle (in den Theol. Studien zu Th. Zahns

70. Geburtstag) suchen; dafür bietet der vorliegende Band eine interessante Trinitätspredigt. *F. Kropatscheck.*

**232.** Bibliothèque de critique religieuse. Nr. 32/33: E. Giran, Le christianisme progressif. 144 S. — Nr. 35/36: P. Calluard, Le problème de la résurrection du Christ. Etude des diverses hypothèses. 159 S. — Nr. 39: M. Cauderlier, L'église infallible devant la science et l'histoire. 83 S. — Paris 1909 und 1910, E. Nourry (14 Rue N. D. de Lorette). 2,50 und 1,25 Fr. — Eine ziemlich wahl- und ziellose Aufklärungstheologie sammelt sich in diesen Bändchen an. Auch der Modernist G. Tyrrel hat eines beigesteuert; das letzte (39) ist dem Andenken Ferrers gewidmet. Die Arbeit über die Auferstehung bespricht die bekannten Hypothesen und bringt im zweiten Teil eine Verteidigung der Scheintodhypothese. Die beiden anderen Bändchen erschöpfen sich in Polemik. Über die richtige Einordnung dieser Bibliothek in das religiöse Leben Frankreichs kann ich nicht urteilen. Sie sei denen, die sich mit Modernismus und Aufklärung beschäftigen, als Material empfohlen. *F. Kropatscheck.*

**233.** Karl Beth, D. Dr., Prof. in Wien, Urmensch, Welt und Gott. Gr.-Lichterfelde-Berlin 1909, Edwin Runge. 89 S. 1,50 M. — Zwei verschiedenartige Vorträge sind hier vereinigt. Die Wiener Dekanatsrede über die Urreligion handelt in vielseitiger religionsgeschichtlicher Auseinandersetzung vom Alter und der Beschaffenheit der sog. Urreligion; der vor einem engeren Kreis von Theologen gehaltene Vortrag vom Weltbegriif, im christlichen Vorstellungssystem und der Anschauung Jesu, und dem wissenschaftlichen Weltbild in Beziehung auf den dogmatischen Weltbegriff. *F. Kropatscheck.*

**234.** Aug. Messer, Dr., aufserordl. Prof. in Giefsen, Einführung in die Erkenntnistheorie (Philos. Bibliothek, Band 118). Leipzig 1909, Dürr. VI, 199 S. 2,40 M. — Von unmittelbar theologischem Interesse ist das 9. Kapitel: Wissenschaftliche Erkenntnis und religiöser Glaube. Von der katholischen Auffassung ausgehend, die Glauben und Wissen als unaufhebbaren Gegensatz behandelt, entwirft der Verfasser ein aufserordentlich feinsinniges Bild der Stellung des heutigen Protestantismus zu den erkenntnistheoretischen Problemen. Es gibt wenig Philosophen, die so verständnisvoll etwa die „Wahrheitsgewifsheit" von L. Ihmels heranzuziehen wissen, um sie der allgemeinen erkenntnistheoretischen Arbeit als wissenschaftliche Leistung einzuordnen. Ebenso ungewöhnlich ist die scharfe, aber zutreffende Kritik W. Herrmanns (S. 172 ff.). Wenn die Philosophen sich nach diesem Vorbild mehr daran gewöhnen wollten, in unserer theologischen Arbeit ein etwas differenzierteres Bild zu erblicken,

so wäre damit viel gewonnen. Ein so verehrungswürdiger Religionsphilosoph wie R. Eucken erweitert z. B. seine Kenntnis der Theologie fast gar nicht über die der Ritschlschen Schule, ohne zu bemerken, daſs das, was er dieser Schule als Zukunftsaufgaben zuweist, von dieser gar nicht erfüllt werden kann, von anderer Seite aber längst erfolgreich in Angriff genommen ist. Insofern bedeutet das Buch von Messer einen bemerkenswerten Fortschritt und einen Versuch wirklicher Verständigung. Die ersten Kapitel des Oswald Külpe gewidmeten Buches behandeln u. a. die Wahrheitsfrage (Wahrheitsfähigkeit des Denkers), den naiven und kritischen Realismus, den subjektiven Idealismus und den Phänomenalismus, den transzendental-logischen Idealismus und die Übersicht über die Wissenschaften. Die ungewohnte Selbständigkeit des Urteils auf theologischem Gebiet erweckt Zutrauen zu der Führung durch die eigentlich philosophischen Zeitprobleme. Wir erhalten eine treffliche Orientierung, die auch von guter Literaturkenntnis zeugt. Jeder Theologe, der an erkenntnistheoretischer Arbeit interessiert ist und für Zukunftsaufgaben Sinn hat, wird von diesem kräftigen, unabhängigen Kritiker viel lernen können.

*F. Kropatscheck.*

# REGISTER.

## I.

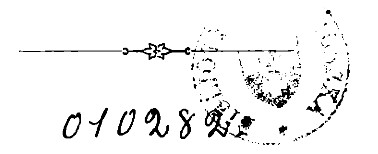
## Verzeichnis der abgedruckten Quellenstücke.

## II.

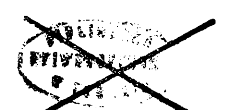
# Verzeichnis der besprochenen Schriften.

# III.

# Sach- und Namenregister.




Druck von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft, Gotha.





# Inhalt.